

FILIPPO BERTOLINI

# Der Wert der Natur im Selbstverständnis des Menschen

Untersuchungen zur rationalen Fundierung einer Umweltethik bei McDowell  
und der Philosophischen Anthropologie

Diese Untersuchung ist unter dem Titel »Der Wert der Natur im Selbstverständnis des Menschen. Untersuchungen zur rationalen Fundierung einer Umweltethik bei McDowell, Scheler, Plessner und Gehlen« als Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg eingereicht worden. Die Arbeit wurde im Oktober 2015 verteidigt. Die Gutachter waren Prof. Dr. Peter McLaughlin und Prof. Dr. Anton F. Koch.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b>	<b>5</b>
<b>I. Das Problem des umweltethischen Pluralismus</b>	<b>11</b>
<b>2. Das Problem der Umweltethik</b>	<b>12</b>
2.1. Grundpositionen – ideengeschichtlicher Abriss . . . . .	12
2.2. Das Problem der konzentrischen Struktur . . . . .	20
2.3. Das Problem der Verknüpfung von Normativität und Natur . . . . .	22
2.3.1. Der intrinsische Wert . . . . .	22
2.3.2. Der naturalistische Fehlschluss . . . . .	24
<b>3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur</b>	<b>33</b>
3.1. Die Wiederverzauberung der Natur . . . . .	39
3.1.1. Rückgriff auf die naturalistische Ethik von Aristoteles . . . . .	40
3.1.2. Die zweite Natur des Menschen . . . . .	42
3.1.3. Werte in der Natur . . . . .	44
3.2. Der Vergleich zwischen Mensch und Tier . . . . .	49
3.2.1. Die Proto-Subjektivität des Tieres . . . . .	50
3.2.2. Die Innenwelt der Tiere . . . . .	51
3.2.3. Bezug auf den Pathozentrismus . . . . .	53
3.3. Die zweite Natur als Lösung für den umweltethischen Pluralismus . . . . .	57
3.4. Eine einseitige Versöhnung von Natur und Vernunft . . . . .	63
<b>II. Das inhaltliche Problem der umweltethischen Forderung</b>	<b>67</b>
<b>4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler</b>	<b>68</b>
4.1. Der stufenförmige Aufbau der Natur . . . . .	69
4.1.1. Psychologie der Pflanze . . . . .	69
4.1.2. Psychologie des Tieres . . . . .	73
4.2. Bildung aus den unteren Stufen des Psychischen . . . . .	77
4.2.1. Der Mensch-Tier-Unterschied . . . . .	79
4.2.2. Die Abhebung des Menschen durch den Geist . . . . .	81

## Inhaltsverzeichnis

4.3. Leben und Geist . . . . .	84
4.4. Exkurs: Die Kategorien des Organischen bei Nicolai Hartmann . . . . .	88
4.5. Die Ethik des Fühlens . . . . .	94
4.5.1. Lebensgefühle . . . . .	97
4.5.2. Der Wert des Lebens . . . . .	98
4.5.3. Umgehung des Sein-Sollen Problems durch das Lebensgefühl . . . . .	102
4.6. Der Wandel des Mensch-Natur-Verhältnisses in den Weltalter . . . . .	105
<b>5. Plessners Stufen des Organischen</b>	<b>111</b>
5.1. Natur im Bewusstsein . . . . .	111
5.2. Die Grundkategorien des Vitalen . . . . .	114
5.2.1. Doppelaspektivität . . . . .	116
5.2.2. Positionalität . . . . .	118
5.3. Lebenskreis des Organismus . . . . .	122
5.4. Der Aufbau der Natur . . . . .	124
5.4.1. Die Pflanze . . . . .	124
5.4.2. Das Tier . . . . .	125
5.4.3. Der Mensch . . . . .	129
5.5. Das Problem der Mitwelt . . . . .	130
5.5.1. Die anthropologischen Grundgesetze . . . . .	136
<b>6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen</b>	<b>142</b>
6.1. Der Mensch als Mängelwesen . . . . .	144
6.1.1. Rückgriff auf Herder . . . . .	145
6.1.2. Der Mensch als handelndes Wesen . . . . .	148
6.1.3. Handlung, Sprache und Antrieb . . . . .	149
6.2. Die zweite Natur als Entlastung des Menschen . . . . .	154
6.3. Mitwelt und Kulturmilieu durch Sprache . . . . .	157
6.3.1. Exkurs: Meads Konzeption als pragmatistische Lösung des Mitwelt- Problems . . . . .	160
6.3.2. Die Institutionenethik . . . . .	163
6.4. Die Natur im technischen Zeitalter . . . . .	168
6.4.1. Die Natur erster Hand . . . . .	174
6.4.2. Selbstwert im Dasein . . . . .	176
6.5. Die unbestimmte Verpflichtung zur Erhaltung des Lebens . . . . .	178
<b>7. Ergebnisse der Untersuchung</b>	<b>183</b>
<b>8. Anhang</b>	<b>193</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>199</b>

# 1. Einleitung

Warum sollten wir die Natur schützen?

Die geläufige Antwort auf diese Frage bezieht sich heutzutage auf das allgemeine Wohlergehen des Menschen: Der Mensch soll die Natur schützen und bewahren, damit es ihm und seinen zukünftigen Generationen gut geht. Diese Antwort hat sich aus einem Weltbild heraus entwickelt, das für die Geschichte der Philosophie grundlegend ist. Der Mensch (griech. ἄνθρωπος) steht im Mittelpunkt (χέντρον: Dorn, Zirkelspitze) der Welt. Man spricht daher von einem anthropozentrischen Weltbild bzw. vom Anthropozentrismus.

Die Natur ist für den Menschen durch natürliche Mittel erklärbar, erforschbar und in weiten Teilen beherrschbar geworden. Sie steht diesem als Objekt gegenüber, das nicht von ihm geschaffen wurde. Eine solche Unterscheidung ermöglicht es dem Menschen sich seinerseits als *animal rationale* auszuzeichnen und frei über die Natur zu verfügen. Doch akute Umweltprobleme wie Klimawandel, Überfischung der Weltmeere, Desertifikation oder Verminderung der Biodiversität stellen diese menschliche Dominanz infrage. Der technologische Wandel seit der Industrialisierung im 17. Jh. hat eine Transformierung der Natur im großen Ausmaße erst ermöglicht. Dadurch nimmt die heutige Verschmutzung der globalen Welt immer weiter zu. Die Problematik ist daher eine Ernsthafte und vielleicht ernster als je zuvor. Die Philosophie wird dazu herausgefordert, das traditionelle Bild des Menschen und dessen Beziehung zur Natur zu überdenken.

Wie der Begriff Umwelt bereits sagt, wird die Natur in jenem Weltbild ausschließlich als *Um-welt* des Menschen gesehen. Sie umgibt ihn als Objekt, von dem er sich als Mensch abgrenzt. Ganz nach der utilitaristischen Tradition, nach der das Primat des Nutzens und des Interesses gilt, wird die Natur als instrumenteller Träger von Funktionen bezüglich Produktion und Information für den Menschen angesehen. Sie gewährleistet ihm z. B. eine höhere Lebensqualität durch die Befriedigung seiner ästhetischen und psychologischen Bedürfnisse. Verschmutzung, Übernutzung und Umwandlung der Umwelt sind hier in dem Maße gerechtfertigt, als dies zum allgemeinen Nutzen des Menschen beiträgt. Ein zu starkes Ausmaß derselben wird als Verringerung dieses Nutzens interpretiert. Die rein gegenständlich bestimmte Natur wird in diesem Fall als Problem in Form materiellen Schadens wahrgenommen. In der zeitgenössischen Philosophie gibt es allerdings Strömungen, die aus einer Intuition heraus jene anthropozentrischen Nutzenerwägungen negieren und stattdessen die Frage nach ethischen Werten der Natur stellen.

## 1. Einleitung

Angenommen, man wäre der letzte Mensch auf der Erde und könnte mit einer Bombe eine beliebige Tierart wie z. B. die gesamte Blauwalpopulation ausrotten – würde man die Bombe zünden?<sup>1</sup>

Bei Menschen, die dies als unmoralisch empfinden, würde das anthropozentrische Argument der zukünftigen Generationen nicht mehr gelten, da es keine Nachkommen in dieser fiktiven Welt mehr gäbe. Wenn Natur zudem allein als Instrument des Menschen angesehen wird, fällt die Konsequenz des menschlichen Handelns an ihr letztendlich immer allein auf den Menschen zurück. Dadurch scheint es unmöglich, von einem direkten Schaden an der Natur zu sprechen, wie es das Gedankenexperiment nahe legt. Stützt man sich allein auf moralische Überlegungen, ergibt sich formal das gleiche Problem: Moral ist immer als Moral für den Menschen bestimmt. Natur wird im Anthropozentrismus als Objekt des Menschen gesehen. Also fällt jegliches Handeln des Menschen an der Natur auf ihn als moralischen Agenten zurück. Die Differenz zwischen moralischem Subjekt und moralischem Objekt stellt bei dem Versuch einer ethischen Berücksichtigung der Natur jedoch ein Problem dar, wenn außer dem Menschen kein moralisches Subjekt gegeben ist. Die Sorge um die Natur müsste demnach allein vom Menschen abhängen. Wäre es folglich nicht unmoralisch, als letzter Mensch auf der Erde die gesamte Blauwalpopulation auszurotten? Genau hier betreten wir den Rand der Ethik, an den sich die Umweltethik als philosophische Disziplin begibt. Als Argumente sind nämlich nur die Intuition und das Gefühl gegeben, die allerdings keine rational fundierten Argumente sind. Grundlegend stellt sich das Problem eines ethischen Maßstabes abseits der Präferenzen des Menschen. Die Frage ist, ob die Natur einen Wert unabhängig des menschlichen Nutzens besitzt. Natur soll nicht mehr als rein naturwissenschaftliches Objekt des Menschen fungieren, da sie angeblich einen Wert für sich besitzt. Dennoch ist es ungewiss, wie sich dieser Wert begründen lässt bzw. was dessen Ursprung ist.

Die akademische Umweltethik setzt sich mit einem ethischen Umgang mit der Natur auseinander. Durch bestimmte Einschränkungen des Begriffes fallen ihre Forderungen jedoch entsprechend unterschiedlich aus. Sprechen wir von Umwelt, meinen wir bereits die Umwelt des Menschen. Diese wäre von der Umwelt eines Tieres ebenso wie von der Umwelt einer Pflanze zu unterscheiden. Der ökologische Begriff Umwelt hingegen ist ein kulturell gebildeter Begriff des Menschen<sup>2</sup>. Dahingehend ist in der Umweltethik zwischen anthropozentrischen und nonanthropozentrischen Fachbereichen zu unterscheiden. Die Behauptung einer nonanthropozentrischen Umweltethik ist die, dass in der Menschheitsgeschichte aufgrund des anthropozentrischen Weltbildes, salopp gesagt, etwas schief gelaufen ist, da Umweltprobleme besonders zu unserer Zeit eine immer größere Dimension annehmen. Ihr Gebiet umfasst pathozentrische, biozentrische und holistische Teildisziplinen, die sich als Erweiterungen des Anthropozentrismus verstehen. Der Mensch soll als moralisches Wesen sein ethisches Spek-

---

<sup>1</sup>Das Gedankenexperiment des letzten Menschen stammt von Richard Routley (später Sylvan). Vgl. Routley, R. (1973), 'Is there a need for a new, an environmental ethic?'. In: *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy* 1.

<sup>2</sup>Vgl. Faber, M./Manstetten, R. (2003), *Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung*. Göttingen, S. 14-16.

## 1. Einleitung

trum auf Außermenschliches ausdehnen und die Gemeinschaft der moralischen Dinge auf die Natur hin erweitern. Doch die philosophischen Ansätze fallen unabhängig jener Teildisziplinen unterschiedlich aus. In Bezug auf Werte gibt es Vertreter, die naturalistisch argumentieren, andere hingegen sprechen von Werten, die metaphysisch begründet sind. Was in der Natur hingegen einen Wert besitzt, ist je nach Lehre zu unterscheiden. Dies führt zu erheblichen Schwierigkeiten, die zu Unstimmigkeiten in der Umweltethik als philosophische Disziplin führen. Die Argumentation schließt nämlich unmittelbar von einem Ist-Zustand auf ein Sollen, das ethisch gefordert wird. Das ist argumentativ unzulässig und als naturalistischer Fehlschluss bekannt. Die Annahme, dass es Werte in der Natur gibt, impliziert gemäß der philosophischen Debatte über den naturalistischen Fehlschluss eine Trennung naturwissenschaftlicher Tatsachen vom logischen Raum. Diese Dichotomie zwischen Tatsache und Wert, zwischen Natur und Normativität liegt im Hintergrund der vorliegenden Untersuchung.

Um eine nonanthropozentrische Umweltethik zu begründen, ist der naturalistische Fehlschluss hinreichend zu entkräften oder zumindest zu umgehen, wenn er sich nicht gänzlich aufheben lässt. In dieser Arbeit wird hierfür ein Ansatz vorgeschlagen, der einer rational unbegründeten Argumentationsform mit Gefühlen, wie sie von einer nonanthropozentrischen Umweltethik geleistet wird, einen theoretischen Boden anbietet. Dieser theoretische Boden soll die umweltethischen Positionen formal und inhaltlich miteinander verknüpfen können. Anhand der Philosophen McDowell, Scheler, Plessner und Gehlen werde ich untersuchen, inwiefern dies im Verständnis der Natur begründet liegt, die heutzutage ausschließlich im Rahmen der Naturwissenschaften begriffen wird. Der naturalistische Fehlschluss wird von den behandelten Autoren auf unterschiedliche Weise entkräftet, was die hinreichende Bedingung dieser Untersuchung darstellt. Damit ein Sollen über den Umgang mit der Natur formuliert werden kann, müssen entweder Normativität und Natur vereint, oder das Sollen relativiert werden.

Zunächst werde ich versuchen, das Problem der Unvereinbarkeit von umweltethischen Positionen mit der Konzeption von John McDowell zu lösen. Dieser widmet sich in *Mind & World* grundsätzlich der Frage, wie sich der Geist auf Welt bezieht. Nach einer Untersuchung, inwiefern dessen Argumentation auf das eingangs gestellte Problem bezogen werden kann, sind die geistigen Ursprünge seines Gedankens zurückzuverfolgen. McDowell spricht hierbei von einer Entzauberung der Natur. Als Folge einer solchen Entzauberung ist die Rechtfertigung von moralischen Urteilen vollständig von der Natur zu trennen. McDowells Vorhaben ist, diese wieder logisch miteinander zusammenzufügen, wodurch die Natur zugleich wiederverzaubert wird. Hierfür bedient er sich eines bekannten philosophischen Konzeptes der zweiten Natur. Die zweite Natur wird vom Menschen aufgrund seiner Rationalität gebildet. Um dieses Argument zu entwickeln, ist laut McDowell die Frage notwendig, wie Geist und Natur miteinander interagieren. Der Mensch ist durch den Geist ebenso gekennzeichnet wie er als Lebewesen ein Teil der Natur ist. Dennoch ist er laut McDowell nicht als metaphysisch geteiltes Wesen zu begreifen. Im ersten Teil dieser Arbeit werde ich analysieren, ob sich die unterschiedlichen Positionen der Umweltethik als kulturelle Positionen des Menschen in die Theorie eines

## 1. Einleitung

umweltethischen Pluralismus formal integrieren lassen. Der Grundgedanke ist hierbei nicht eine Substitution des Anthropozentrismus, sondern ein epistemisch fundierter Anthropozentrismus, dessen Inhalt eine menschliche Sorge der Natur ist. Es soll versucht werden, das Problem der Vereinbarkeit der umweltethischen Positionen mit dem erarbeiteten Argument der zweiten Natur zu lösen. Der Schwerpunkt des ersten Teils dieser Untersuchung gilt also dem formalen Problem der Verknüpfung zwischen den einzelnen umweltethischen Positionen. Diese orientieren sich an den Phänomenen der Natur wie Pflanze, Tier und Mensch. Hierbei gehen sie allerdings von jeweils unterschiedlichen epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen aus.

Anhand der Autoren Scheler, Plessner und Gehlen ist im zweiten Teil zu untersuchen, wie eine als zweite Natur begriffene, pluralistische Umweltethik inhaltlich begründet werden kann. Diese inhaltliche Fundierung soll rational zu begreifen sein, indem nicht mit Gefühlen oder Intuition argumentiert wird, sondern diese entweder als Argumente verworfen oder die Gefühle selbst rational erfasst werden. Hierfür werde ich das erarbeitete Argument der zweiten Natur nach McDowell inhaltlich vertiefen. Meine Behauptung ist, dass die Frage nach dem Umgang des Menschen mit der Natur grundsätzlich ein Stellen der Frage nach dem Menschen erfordert. Allein der Mensch als Wesen, das denkt und handelt, ist in der Lage, sich auf die Natur als Teil von Welt zu beziehen. Dennoch muss für eine ethische Forderung gefragt werden, inwiefern sich die menschliche Welt von der bloß tierischen oder pflanzlichen Umwelt unterscheidet und was sie gemeinsam haben, damit das moralische Spektrum auf diese erweitert werden kann.

Im Rahmen der philosophischen Anthropologie werden hierfür unterschiedliche Vorschläge gemacht. Der Schwerpunkt in den Kapiteln vier bis sechs ist daher die Untersuchung der Frage, ob sich der Mensch als bloßes Tier mit Vernunft kennzeichnen lässt, das Sorge um seine Umwelt trägt und inwiefern diese Sorge mit der Stellung des Menschen in der Natur zusammenhängt. Max Scheler gilt allgemein als der Begründer der philosophischen Anthropologie. Seine Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, lässt sich als Zusammenfassung und Erweiterung seiner bisherigen philosophischen Gedanken sehen, die zugleich jene philosophische Disziplin einläutet. Als einstiger Schüler Edmund Husserls führt Scheler den Gedanken der Phänomenologie fort. Diese begreift die Erscheinungen als konstitutiv für die Erkenntnis und versucht, das Wesen der Dinge auf diese Weise zu begründen. Die philosophische Anthropologie hat allerdings den Menschen und sein Wesen im Fokus, das sie in Bezug auf die Natur begreifen möchte. Demnach ist zu untersuchen, wie dieser Bezug bei Scheler, Plessner und Gehlen philosophisch begründet wird.

Im vierten Kapitel soll Schelers Argumentation der Stellung des Menschen in der Natur als Stufenbau kritisch nachverfolgt werden. Bezüglich der Fragestellung jenes unbegründeten Gefühls, das als Ausgangspunkt der nonanthropozentrischen Umweltethik fungiert, werde ich anschließend Bezug auf dessen materiale Wertethik nehmen, mit der sich jenes Gefühl rational erklären lassen kann. Einen anderen Weg gehen Plessner und Gehlen, die beide auf ihre



## 1. Einleitung

Weise die Metaphysik gänzlich aus der Anthropologie streichen möchten.

Das fünfte Kapitel widmet sich Helmuth Plessners philosophischen Gedanken, der anhand seiner Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch* rekonstruiert werden soll. Hier ist zunächst die Frage zu beantworten, wie sich der Mensch in einen Stufenbau des Organischen einfügt. Anschließend wird zu untersuchen sein, ob in einer solchen Konzeption die Natur innerhalb der ethischen Sphäre des Menschen als zweite Natur berücksichtigt werden kann. Im sechsten Kapitel werde ich Arnold Gehlens Analyse des Menschen in Bezug auf die Natur untersuchen. Gehlen erklärt den Menschen und dessen Eigenschaften mit einem Mängeldasein des Menschen. Einen Bezug zur Natur veranschaulicht Gehlen in kulturanthropologischen und soziologischen Studien, die für die Untersuchung nach einer inhaltlichen Fundierung der Umweltethik in die Untersuchung einbezogen werden müssen. Besondere Berücksichtigung findet hier der Begriff der zweiten Natur, den Gehlen aus dem natürlichen Wesen des Menschen ableitet. Um diesen Begriff zu entwickeln, geht er im Gegensatz zu Plessner und Scheler weder von einer Metaphysik noch von einem Stufenbau der Natur aus, welche er beide ablehnt. Die drei Anthropologen wiederum richten sich insgesamt gegen einen Naturalismus, wie er von McDowell vertreten wird.

Es geht in dieser Untersuchung jedoch nicht um die Frage, welche Position oder Weltanschauung die Richtige ist. Das Problem der Vereinbarkeit der umweltethischen Positionen entscheidet sich über mehrere Ebenen der Philosophie hinweg. Mit dem Argument der zweiten Natur als formaler und der Stellung des Menschen in der Natur als inhaltlicher Lösungsvorschlag sollen diesbezüglich zwei unerforschte Aspekte analysiert werden. Unabhängig davon, ob von Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus oder Holismus gesprochen wird, ist es m. E. notwendig zu wissen, wie der Mensch zur Natur in Beziehung steht, woraus sich dann ein Denken über einen ethischen Umgang mit ihr ergeben kann. Dies soll den einzelnen Positionen der akademischen Umweltethik als Vorschlag dienen, wie sie ihre Forderungen rational fundieren können. Mein Versuch ist es, mit diesem Ansatz den vermeintlichen Wert der Natur als zweite Natur im Selbstverständnis des Menschen zu begreifen.



## Teil I.

# Das Problem des umweltethischen Pluralismus

## 2. Das Problem der Umweltethik

### 2.1. Grundpositionen – ideengeschichtlicher Abriss

Im Vergleich zu den großen epistemologischen und moralischen Fragen der Philosophie befasst sich die Umweltethik als junge Disziplin mit einem Problem, das explizit dem postindustriellen Zeitalter zugerechnet werden kann.<sup>3</sup> Die Umweltethik ist eine Teildisziplin der angewandten Ethik und beschäftigt sich mit Werten und Normen im menschlichen Naturumgang. Ihren Anfang fand sie in der Mitte des 20. Jahrhunderts mit den berühmten Aufsätzen von Aldo Leopold und dem Buch *Silent Spring* von Rachel Carson<sup>4</sup>.

Die professionelle Umweltethik wurde in den USA am Earth Day 1970 begründet. Die weltweit erste Konferenz mit dem Thema Philosophy and Environmental Crisis wurde 1971 an der Universität in Georgia veranstaltet und J. Baird Callicott hielt im selben Jahr ein erstes Seminar an der Universität Wisconsin. Als erster deutscher Vertreter der Umweltethik bemerkt Hans Jonas:

Die Natur als eine menschliche Verantwortlichkeit ist sicher ein Novum, über das die ethische Theorie nachsinnen muss.<sup>5</sup>

Die grundsätzliche Forderung der Umweltethik ist die Anerkennung eines Wertes der außermenschlichen Natur. Hierzu sind unterschiedliche Fachgebiete des Nonanthropozentrismus wie Pathozentrismus Biozentrismus und Holismus entstanden. Diese basieren auf einer stufenweisen Erweiterung der anthropozentrischen Ethik gemäß der aristotelischen *scala naturae*. Der Umweltethik unterliegt dadurch eine konzentrisch-geometrische Struktur<sup>6</sup>. Dieser unterliegt das Prinzip, je weiter der Rahmen desjenigen gefasst wird, was zum Gegenstand der moralischen Erwägung gemacht werden soll, desto radikaler ist der daraus resultierende Standpunkt für das praktische Handeln und für die normativen Vorschriften, sprich, für die menschliche Gesellschaft im Allgemeinen.

Eine pathozentrische Perspektive plädiert für die Empfindsamkeit aller Lebewesen. Sie schließt einen Eigenwert der empfindungsfähigen Natur in die bestehende Ethik ein. Die-

---

<sup>3</sup>Einen umfassenden Überblick zur anfänglichen Historie der Umweltethik gibt Roderick Nash. Vgl. Nash, R. (1988), *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Wisconsin.

<sup>4</sup>Vgl. Leopold, A. (1949a), *The Land Ethic, A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford, New York und vgl. Carson, R. (1962), *Silent Spring*. Houghton Mifflin.

<sup>5</sup>Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M., S. 27.

<sup>6</sup>Siehe Anhang, Abbildung 8.1.

ser Eigenwert konstituiert sich aus einem erweiterten Begriff von Wohlbefinden, der vom Menschen auf empfindsame Lebewesen übertragen wird. Die Empfindsamkeit wird auf Reaktionen des Lebewesens auf bestimmte Situationen zurückgeführt, die beobachtbar sind. Das Kriterium des Wertes leitet sich daher aus positiven und negativen Empfindungen ab, was als Interesse oder Bedürfnis begriffen wird. Das Wohlbefinden eines Lebewesens ergibt sich demzufolge aus dem Herbeiführen von positiven und dem Vermeiden von negativen Empfindungen, wie z. B. Schmerzen.

Der Pathozentrismus ist eine Form des Utilitarismus, der auf empfindungsfähige Lebewesen ausgeweitet wird. Das größtmögliche Wohlergehen aller als angestrebter Idealzustand betrifft im Pathozentrismus auch Tiere. Hierdurch wird eine Tierethik begründet, wie sie mit Tom Regan und Peter Singer ihre berühmtesten Vertreter findet. Tom Regan argumentiert diesbezüglich deontologisch. Das bedeutet, dass das Urteil über eine bestimmte Handlung nicht von ihren Konsequenzen abhängig ist. Mit diesem Argument setzt sich Regan für Tierrechte ein, die allein auf inneren Werten von Tieren beruhen und auf das Leben zurückzuführen sind<sup>7</sup>. Peter Singer hingegen argumentiert durchgehend utilitaristisch. Bereits der Titel seines Aufsatzes *All Animals are Equal* (1976), weist in Anlehnung an die in George Orwells Roman „Animal Farm“ gemachte Aussage »All animals are equal, but some are more equal than others«<sup>8</sup> auf einen Vergleich zum Rassismus hin<sup>9</sup>. Die Forderung Singers lautet, dass Tiere auf ähnliche Weise wie andersfarbige Menschen im moralischen Spektrum des Menschen einen Platz finden sollen. Dafür weist er auf die Relativität menschlicher Ethik hin. So wurde beispielsweise vor 200 Jahren Sklavenhaltung als legitim erachtet, da andersfarbige Menschen nicht als Menschen angesehen wurden. Singer verwendet hier den Begriff des Speziesismus, der die Diskriminierung einer Spezies durch die vermeintliche Überlegenheit einer anderen Spezies umfasst. Andersfarbige Menschen wurden dann in das moralische Spektrum des Menschen dann eingegliedert, als die Sklaverei weltweit verboten wurde. Die Menschheitsgeschichte befindet sich Singer zufolge in Bezug auf die Tierhaltung in einer moralischen Entwicklung, wie sie mit der Abschaffung der Sklaverei gegen Ende des 18. Jh. stattgefunden hat. Singers Ziel ist die Abschaffung des Fleischkonsums sowie ein Verbot von Tierversuchen. Als Mittel dazu dient eine Erweiterung des moralischen Spektrums auf fühlende Lebewesen. Dabei bezieht er sich auf das Prinzip der Gleichheit der Interessen empfindungsfähiger Lebewesen. Indem der Mensch z. B. das Interesse hat, Tiere zu essen, werden die Interessen der Tiere den Menschen untergeordnet. Die Argumentation basiert weniger auf Werten, als auf den Bedürfnissen und Interessen der Tiere.

Wenn der Mensch eine anthropozentrische Weltsicht vertritt, ist laut Singer der Speziesismus die logische Konsequenz. Durch das Argument der Kontingenz von Werten stößt Singer an das Problem des intrinsischen Wertes. Hierzu führt er einige Gedankenexperimente an, die z. B. den intrinsischen Wert eines Tyrannen mit dem eines Affen vergleichen und stellt die Frage,

---

<sup>7</sup>Vgl. Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*. Berkeley, CA.

<sup>8</sup>Orwell, G. (1988), *Animal Farm*. London, S. 92.

<sup>9</sup>Vgl. Singer, P. (1976), 'All Animals are Equal'. In: Reagan, T./Singer, P. (Hrsg.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs.

## 2. Das Problem der Umweltethik

weshalb in der bestehenden Ethik anstelle von Tieren nicht ein Mensch mit geistiger Behinderung für Versuche infrage käme. Hierdurch schließt er das Vorhandensein einer bestimmten Eigenschaft des Menschen aus, die diesem einen höheren Wert verleihen soll<sup>10</sup>. Allerdings könnte man mit demselben Argument der Relativität gegen seinen Gedanken argumentieren, der von persönlichen Interessen und Vorlieben gekennzeichnet sein könnte. Singer versteht seinen Aufruf jedoch als Warnung, dass man in einer vorherrschenden Ideologie seine philosophischen Ideen nicht ausreichend hinterfragt. Dieser Aufruf ist der erste wichtige Schritt zu einem Brückenschlag weg von einer anthropozentrischen Ethik hin zu einer Erweiterung des ethischen Spektrums des Menschen.

Grundlegende Kritik findet eine pathozentrische Position aufgrund ihrer utilitaristischen Argumentationsweise. So sind die Interessen und Bedürfnisse von Tieren zu respektieren, was das Vermeiden von Quälen und Zufügen von Leid impliziert. Hier bleibt jedoch die Frage offen, wie das Kriterium mit dem natürlichen Leid eines Tieres zusammenhängt. Wäre es moralisch verwerflich, eine Horde hungriger Wölfe auf eine Schafherde zugehen zu lassen? Welches Bedürfnis wäre hier das wertvollere, das des Wolfes oder das des Schafes? Über das Gleichgewicht eines Ökosystems, das hierbei als Argument angeführt werden könnte, kann im Pathozentrismus ebenso keine Aussage getroffen werden, was zu einer Unvereinbarkeit mit anderen Positionen der Umweltethik führt. Dadurch, dass Tiere keine selbstbewussten Wesen sind, spielt es im Pathozentrismus nach Singer keine Rolle, ob ein Tier getötet wird oder nicht. Das Leben eines Tieres als Argument für das Nicht-Töten einzuführen, erweitert jedoch bereits die ethische Argumentationsebene über den Pathozentrismus hinaus. Hier gelangen wir von einer Tierethik zu einer Ethik des Lebendigen überhaupt. Würde man die Argumentationsbasis über empfindungsfähige Wesen hinaus erweitern, bliebe in der utilitaristischen Form der Argumentation nämlich offen, womit z. B. das Interesse einer Pflanze gerechtfertigt werden könnte. Selbst wenn jene Erde, Licht oder Wasser zum Wachsen braucht, würde der Interessebegriff voraussetzen, dass Pflanzen etwas wie Empfindungsfähigkeit oder Subjektivität besäßen, was wiederum eine entsprechende Weltanschauung voraussetzen würde. So spricht man z. B. bei einem Auto nicht von einem Interesse an Benzin, obwohl es dieses braucht, um fahren zu können.

Eine biozentrische Sichtweise betrachtet alles Leben und damit alle Lebewesen für sich selbst als wertvoll. Eine solche Position argumentiert grundsätzlich mit intrinsischen Werten. Im Pathozentrismus sind z. B. Pflanzen nur deshalb schützenswert, da sie Tieren als leidfähigen Wesen zur Nahrung dienen. Der Biozentrismus hingegen schließt fühlende Lebewesen ebenso ein, wie alles, was überhaupt lebendig ist. Das Leben wird hier zum Kernargument, das von Menschen auf Pflanzen und Tiere ausgeweitet wird. So fordert Albert Schweitzer eine Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben als Resignation, Lebensbejahung und Ethik, die mystisch begründet wird<sup>11</sup>. Auf ähnliche Weise möchte die von James Lovelock geforderte *Gaia-Hypothese* alles Leben und damit alle Lebewesen insgesamt in das moralische

<sup>10</sup>Vgl. Singer, P. (1984), Kap. 3. 'Gleichheit für Tiere?' In *Praktische Ethik*. Stuttgart, S. 92-96.

<sup>11</sup>Vgl. Schweitzer, A. (1982), *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus 5 Jahrzehnten*. München, S. 156.

## 2. Das Problem der Umweltethik

Blickfeld rücken<sup>12</sup>. Hier wird der Planet Erde als Lebewesen gesehen, das einen eigenen Wert besitzt. Eine monistisch-biozentrische Position, die das Leben allein zum moralischen Kriterium erhebt, führt zwangsläufig zu kontroversen Debatten, wie z. B. die über den Wert eines schwerkranken Menschen oder das Töten von Bakterien und Insekten. Was würde hier ein moralisches Recht auf Leben festlegen, das das Leben eines Menschen von dem eines Bakteriums unterscheidet?<sup>13</sup> Diese ungelöste Frage kann ein radikal vorgenommener Biozentrismus nicht beantworten, der das Leben allein als Argument betrachtet.

Als letzte Position der Umweltethik geht der Holismus noch einen Schritt weiter. Hier wird sowohl alles Belebte als auch alles Unbelebte als eine organische Ganzheit aufgefasst. Ein berühmter Vertreter dieser Sichtweise ist der norwegische Philosoph Arne Næss, der als Begründer der Tiefenökologie gilt. Diese Lehre fordert, dass eine Ökologie ihre fundamentalen Bestimmungen hinterfragen soll. Dadurch weitet sie das umweltethische Problem auf die Metaphysik aus. Die Natur soll Næss zufolge durchgehend als *natura naturans*, als Subjekt verstanden werden.<sup>14</sup> Indem der Mensch die Natur gebraucht und bewertet, spielt er bereits die Rolle des Bewertenden und das bedeutet, dass die Werte im Wert für den Wertenden liegen. Næss' Ansatz greift die Frage nach dem *Warum?* auf. Diese skeptische Frage bezieht sich jedoch nicht auf dessen Weltanschauung.

In seiner als *Ecosophie-T* betitelten Theorie argumentiert Næss auf eine fundamentalistische Weise und fasst bestehende Weltanschauungen und Religionen als Axiome zusammen, deren Summe er als pluralistisches Fundament seiner Theorie setzt. Als Beispiele dieses Fundamentes seiner Theorie, die er stufenweise darauf aufbaut, führt er mehrere philosophische Systeme, Religionen und Weltanschauungen an. Auf dieser Weltanschauungsebene realisiert sich das große Selbst, das sich aus kleinen Selbstern zusammensetzt. Das Selbst ist jedoch nicht individualistisch als das egoistische Selbst des Menschen zu begreifen. Hierbei orientiert sich Næss an östlichen Lehren wie dem Buddhismus und Hinduismus, die eine Unterscheidung zwischen Ego und wahren Selbst treffen<sup>15</sup>.

Das große Selbst ist demzufolge als Kollektiv zu verstehen und Næss' Aufruf der, dessen Vielfältigkeit zu maximieren. Das Individuum wird in einer Symbiose mit diesem Kollektiv betrachtet und nicht mehr als Gegenüber der Natur. Mit zunehmender Identifikation des kleinen Selbst im Anderen weitet es sich aus und wird vertieft, indem es seine Potenziale im Anderen verwirklicht. Demzufolge ist die Maximierung der Selbstrealisierung als die Maxi-

<sup>12</sup>»The concept of Gaia is entirely linked with the concept of life.« Vgl. Lovelock, J. (1982), *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. New York, S. 15.

<sup>13</sup>Vgl. Krebs, A. (1996), 'Naturethik im Überblick'. In: A. K. (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M., S. 356-357.

<sup>14</sup>Der Grundgedanke hierzu findet sich in der spätidealistischen Philosophie von Schelling sowie auch in der Philosophie von Spinoza. In Bezug auf Næss' *Ecosophie-T*, die an Spinozas Monismus orientiert ist, stellt sich folglich die klassische Frage nach Subjekt und Objekt und deren Indifferenz, die auch den Spätidealisten schwerwiegende Probleme aufwirft – selbst wenn jene Denker die Natur nicht als moralisches Objekt verstehen, worin sich Næss und seine *Ecosophie-T* unterscheidet. Vgl. Næss, A. (1977), 'Spinoza and Ecology'. In: *Philosophia* 7, Nr. 1.

<sup>15</sup>Vgl. Jacobsen, K. (1996), 'Bhagavadgītā, Ecosophy T and Deep Ecology'. In: *Philosophical Inquiry* 39, Nr. 2.

## 2. Das Problem der Umweltethik

mierung der Vielfältigkeit allen Lebens zu verstehen. Aus der Selbstrealisierung ergibt sich der Altruismus als logische Konsequenz, da das Selbst nicht mehr als das individuelle Selbst begriffen wird. Das Konzept wird laut Næss überflüssig, wenn unter Einbezug anderer Spezies und der Natur in die Ethik des Menschen das große Selbst anerkannt wird. Der Begriff der Ethik wird durch den der Selbstrealisation ersetzt.

Erst auf den nächsten Stufen der *Ecosophie-T* finden sich die Prinzipien, die normativen Konsequenzen und deren Umsetzung in Werte und Normen, wie z. B. die Forderung der Maximierung der Vielfalt oder der Symbiose festlegen. Der Standpunkt von Næss' Holismus zeigt das grundlegende Problem der Umweltethik auf. Ohne die Annahme der Subjektivität der Natur scheint es hier unmöglich zu sein, eine Ethik zu begründen, die die Natur in das moralische Spektrum des Menschen miteinbezieht. Demzufolge begreift Næss eine Erweiterung der anthropozentrischen Ethik als Erweiterung des Selbst. Die Botschaft seiner Theorie ist die Identifikation des kleinen Selbst mit dem größeren Selbst. Er versteht seine Konzeption jedoch nicht als streng philosophisches, religiöses oder ideologisches System. Seine Tiefenökologie ist als grundlegender Aufruf einer Neuorientierung unserer Zivilisation zu verstehen<sup>16</sup>. Gerechtfertigt wird dieser Aufruf mit deontischen, mystischen und spirituellen Naturerfahrungen. So schreibt auch Aldo Leopold, wie er nach der erfolgreichen Jagd auf einen Wolf diesem in die Augen sieht:

We reached the old wolf in time to watch a fierce green fire dying in her eyes. I realized then, and have known ever since, that there was something new to me in those eyes – something known only to her and to the mountain.<sup>17</sup>

Arne Næss machte eine ähnliche Erfahrung, als er unter dem Mikroskop einem Floh beim Sterben zusah. Das Erleben einer solchen Erfahrung führt bei beiden Autoren zu einer radikalen Änderung des bestehenden Weltbildes. Selbst wenn man dies als Argument für die Forderung einer Umweltethik akzeptieren würde, stellt sich die Frage, wie Menschen, die keine solche Erfahrung gemacht haben, Næss und Leopolds Forderungen einer holistischen Ethik zustimmen können.

Mit dem umweltethischen Holismus findet die Umweltethik ihre extremste Form der Expansion und führt zu einem vollständigen Wechsel des bestehenden Weltbildes.<sup>18</sup> Durch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Mensch und Natur ergeben sich schwerwiegende epistemologische Probleme, die gelöst werden müssten. Zudem wird die praktische Umsetz-

<sup>16</sup>Vgl. Næss, A. (1989), *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge, S. 49.

<sup>17</sup>?, .

<sup>18</sup>Angelika Krebs hat in einer ausführlichen Darstellung die einzelnen Positionen der Umweltethik systematisch klassifiziert. Sie ist zu dem Ergebnis gelangt, dass Positionen wie Anthropozentrismus und Holismus keine befriedigende Lösung für das Problem der Umweltethik liefern können. Für eine Antwort auf die grundlegende Frage, ob die Natur einen Wert für sich selbst oder nur für den Menschen besitzt, sind beide Sichtweisen mit einem Reduktionismus verbunden. Dieser Reduktionismus lässt erkennen, dass ebenso die Frage nach Richtig oder Falsch insofern unangebracht ist, als sich eine Lösung nicht in einem Entweder-Oder zwischen den Weltanschauungen entscheidet. Das Resultat der Untersuchung von Krebs ist daher eine hybride Form der beiden Positionen, die keine hermetisch abgeschlossene Sichtweise ist, sondern durch ihre beidseitige Offenheit für weitere Untersuchungen fruchtbar gemacht werden kann. Vgl. Krebs, A. (1999), *Ethics of Nature*. Berlin, New York, Perspektiven der analytischen Philosophie.



barkeit als geradezu unmöglich angesehen. Da der Holismus eine Verneinung des Anthropozentrismus darstellt, ergibt sich das Problem, dass die Naturwissenschaften nicht mehr vollständig kompatibel zu jenem Weltbild wären, das die Natur als Subjekt ansieht. Die Tatsache, die Gesamtheit der Natur als Subjekt zu sehen, setzt eine Metaphysik voraus, die als philosophisches System epistemologisch, ontologisch und moralisch gefestigt sein muss, um gänzlich frei von Widersprüchen zu sein.

Dem Holismus lässt sich darüberhinaus leicht ein ökologischer Egalitarismus vorwerfen, der den Anspruch hat, den bestehenden Humanismus zu verwerfen. Kritik findet sich hier seitens der zeitgleichen feministischen Bewegung, die die Unterdrückung der Frau, des Tieres und der Natur auf den männlichen Herrschaftsdrang zurückführt. Grundlegend ist hier ein Dualismus, der im vorgeworfenen Chauvinismus als Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft seitens des Mannes auf die Frau ausgeübt wird<sup>19</sup> Hierdurch verweisen Vertreter eines solchen Öko-Feminismus auf eine mögliche psychologisch-behavioristische Komponente, die mit dem Schaden an der Natur in Verbindung zu bringen ist.

Die konzentrische Ausweitung der bestehenden anthropozentrischen Ethik auf diverse Gebiete der Umwelt birgt insgesamt das Problem der Unvereinbarkeit und Widersprüchlichkeit ihrer Ansätze. Die Forderungen der unterschiedlichen Theorien führen spätestens in ihrer praktischen Umsetzung zu Diskrepanzen. Begrenzt man die Rechtfertigung der nonanthropozentrischen Umweltethik auf Präferenzen und Meinungen eines Menschen in Bezug auf die Natur, basiert jene auf anthropozentrischen Gründen. Hierdurch ergibt sich das erste Paradoxon der Umweltethik. Die Forderung nach der Erweiterung oder Substituierung des Anthropozentrismus stammt aus einer genuin anthropozentrischen Perspektive. Dennoch versteht sich der Nonanthropozentrismus trotz seiner irreführenden Namenswahl nicht als Negation des Anthropozentrismus<sup>20</sup>. Holistische Theorien fordern eine Sichtweise, die das bestehende Weltbild vollständig substituiert. Solche Standpunkte stehen sowohl im Gegensatz zum Anthropozentrismus als auch im Gegensatz zu anderen umweltethischen Positionen, die diesen erweitern. Hieraus ergibt sich das zweite Paradoxon der Umweltethik. Gary Varner spricht hier von zwei Dogmen der Umweltethik<sup>21</sup>. Das erste Dogma besagt, dass der Anthropozentrismus unethisch für den Umweltethiker sei. Das zweite Dogma fordert, dass Ansichten der Tierbefreiungsbewegung für holistische Umweltethiker zu verwerfen sind. Die Auffassung eines Naturethikers, der die Natur insgesamt als moralisch relevant berücksichtigt, widerspricht in der praktischen Ausführung oftmals der eines Tierethikers. Für den Naturethiker ist es beispielsweise durchaus legitim, Tiere zu jagen, um das Gleichgewicht in einem Ökosystem aufrechtzuerhalten. Dies steht jedoch mit der grundlegenden Forderung des Tierethikers in Konflikt, das Tier als Individuum zu bewahren<sup>22</sup>.

<sup>19</sup>Vgl. King, Y. (1989), 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology'. In: Plant, J. (Hrsg.), *Healing the Wounds*. Philadelphia.

<sup>20</sup>Daher spricht man auch von Physiozentrismus, der die Positionen des Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus umfasst.

<sup>21</sup>Vgl. Varner, G. (1998), *In Nature's Interest? Interests, Animal Rights and Environmental Ethics*. Oxford.

<sup>22</sup>Vgl. ebd. und hierzu vgl. Sagoff, M. (1984), 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce'. In: *Osgoode Hall Law Journal* 22, Nr. 2, S. 297-307.

## 2. Das Problem der Umweltethik

Die amerikanische Forschung in der Umweltethik hat sich seit den 1970er Jahren vorwiegend auf die Konkurrenz zwischen ihren einzelnen Positionen konzentriert. Sie lässt sich in drei Debatten unterteilen. Diese sind Anthropozentrismus vs. Nonanthropozentrismus, Subjektivismus vs. Objektivismus und Monismus vs. Pluralismus. In diesen Debatten wird darüber gestritten, welche Position am besten geeignet ist, um eine systematische Umweltethik zu begründen. Das Ergebnis jener Debatten sind die beiden Ansätze umweltethischer Pragmatismus und Pluralismus. Der umweltethische Pragmatismus versucht die Entscheidung zwischen Anthropozentrismus vs. Nonanthropozentrismus zu umgehen. Die Forderung des Pragmatismus lautet, dass Umweltethik sich nicht länger mit der philosophischen Frage nach der Rechtfertigung und dem intrinsischen Wert der Natur beschäftigen soll. Vielmehr muss sie es als ihre Aufgabe ansehen, ein moralisches Konzept zu liefern, mit dem sich Umweltprobleme auf politischer Ebene lösen lassen. In dieser Hinsicht herrscht die Tendenz, nonanthropozentrische Ansichten für die Öffentlichkeit anthropozentrisch zu formulieren. Dabei besteht die Gefahr, dass ein solcher Pragmatismus ohne weltanschauliche Verankerung in politischer Hinsicht als reiner Opportunismus aufgefasst werden kann. Hierdurch stellt sich erneut die Frage nach der geeigneten Position, wodurch das Problem der monistischen Umweltethik nach wie vor bestehen bleibt.

Der umweltethische Pluralismus hingegen ist ein Gedanke, der in der amerikanischen Forschung seit den 1990er Jahren intensiv verfolgt wird. Der Ansatz von Christopher D. Stone ist der, aufgrund der Pluralität in der Naturbewertung eine monistische Konzeption der Umweltethik zu verwerfen. Ihm zufolge ist eine singuläre Theorie der ethischen Norm aufgrund der Komplexität des Problems Umwelt zu einseitig. Ein ethischer Monismus würde nämlich die multiplen Arten, die Natur zu bewerten, auf eine einzige Art reduzieren<sup>23</sup>. Das Hauptargument lautet, dass eine monistische Umweltethik aufgrund der Divergenz zwischen den umweltethischen Theorien stets mit Reduktionismus verbunden ist. Dadurch kann kein einziger ethischer Standard gefunden werden, der sich bedingungslos auf alle Umweltprobleme anwenden lässt. Es wird immer ein Aspekt der Natur ausgeschlossen, der wiederum den Kern einer anderen Theorie darstellt. Der Vorschlag in der Debatte ist daher eine pluralistische Umweltethik aufzustellen, die sich situationsbedingt auf die unterschiedlichen Probleme anwenden lässt. Während der Monismus die verschiedenen Arten, die Natur zu bewerten auf eine gültige reduziert, versucht der Pluralismus jene nebeneinander bestehen zu lassen.

Das Konzept läuft allerdings Gefahr, sich in einen moralischen Relativismus zu verstricken: Am Ende könnte es immer eine bessere Lösung geben, wodurch die Ethik letzten Endes nicht mehr begründet werden könnte. Folglich müsste sie laut Andrew Brennan kontextual umgesetzt werden, indem mindestens ein konstanter Faktor beibehalten wird. Notwendig gestaltet sich der Pluralismus derart, dass entweder die ethischen Prinzipien die gleichen bleiben und der Kontext variiert, oder so, dass der Kontext der gleiche bleibt und sich die Betrachtungsweise des Problems ändert<sup>24</sup>. Andrew Light sieht in der pluralistischen Methode eine neue

---

<sup>23</sup>Vgl. Stone, C. (1987), *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York, S. 137 f.

<sup>24</sup>Brennan, A. (1992), 'Moral Pluralism and the Environment'. In: *Environmental Values* 1.

## 2. Das Problem der Umweltethik

Vorgehensweise für eine systematische Umweltethik. Bis dato wurden einzelne umweltethische Theorien entworfen, die auf komplexe Probleme angewandt wurden<sup>25</sup>. Der moralische Pluralismus ermöglicht es, problemorientiert vorzugehen, indem die bestehenden Theorien als Werkzeugkasten verwendet werden, um ethische und politische Diskrepanzen zu lösen<sup>26</sup>. Der Naturbegriff lässt sich hier auf eine nicht-reduktionistische Weise auffassen. Der moralische Pluralismus versucht, die Gesamtheit der umweltethischen Theorien zu beachten. Bis heute wird daher nach einem vereinigenden Prinzip gesucht, das in der Lage ist, zwischen den einzelnen Theorien zu vermitteln. Ohne ein solches Prinzip würde man laut Callicott eine Ethik begründen, die im Hinblick auf die jeweilige moralische Situation ständig zwischen den unterschiedlichen Positionen wechseln müsste<sup>27</sup>. Hinzu kommt, dass die Positionen jeweils unterschiedliche ontologische Annahmen treffen. Diese müssten in einer kontextualen Applikation der Ethik hinsichtlich des Problems ebenso „umgeschaltet“ werden. Umweltethische Theorien haben jedoch immer zwei Dinge gemeinsam: Sie konvergieren im Vorhaben Natur – wie sie auch immer eingegrenzt sei – zu bewahren und setzen dabei stets ihr spezifisches Prinzip oder ihre Ontologie als ethisches Fundament. Betrachtet man die Summe aller Theorien als umweltethisches Fundament, so wird das Problem lediglich komprimiert. Der Unterschied zum Monismus ist der, dass der Naturbegriff hier partitioniert und seinen einzelnen Teilen als spezifischer Kontext eine individuelle Theorie zugewiesen wird. Formal macht es keinen Unterschied, ob man Anthropozentrismus (A), Pathozentrismus (P), Biozentrismus (B) bzw. die holistische Summe aller Theorien (H) als Anfang der Umweltethik setzt. Es bleibt eine durchweg fundamentalistische Begründungsweise bestehen. Die fundamentalistischen Auffassungen des Monismus werden im Pluralismus lediglich auf mehrere begriffliche Ebenen verteilt, ohne eine letzte Theorie festzulegen, die diese begründet. Hierdurch wird im Pluralismus ein kohärentes System fundiert, das in derselben Forderung konvergiert wie seine atomistischen Vorläufer. Die dogmatische Disposition der Theorie führt demnach immer wieder auf die Frage nach der Natur zurück. Die Beziehungen von Mensch zu Ökosystem, Mensch zu Tier, Mensch zu Mensch usw., die von den umweltethischen Positionen erfasst werden, unterliegen einem ethischen Pluralismus. Sie konvergieren zwar im Begriff Natur, grenzen diesen jedoch aufgrund ihrer Verschiedenheit der Weltanschauungen unterschiedlich ein. Hierdurch ergibt sich ein ethischer Relativismus, der wiederum die Debatte selbst motiviert.

Konsequenterweise knüpft die vorliegende Untersuchung an der Pluralismus-Debatte an. Der Punkt, den ich zunächst stark machen möchte, ist, dass die Umweltethik einem Grundwiderspruch unterliegt, der von einem ungelösten ontologischen Problem ausgeht. Ohne dieses vorher zu lösen, gerät selbst die beste pluralistische Theorie zwangsläufig in eine Sackgasse<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup>Vgl. Light, A. (2003), 'The Case for a Practical Pluralism'. In: Light, A./Rolston III, H. (Hrsg.), *Environmental Ethics: An Anthology*. Malden, MA.

<sup>26</sup>Vgl. Brennan (1992).

<sup>27</sup>Vgl. Callicott, J. (1990), 'The Case against Moral Pluralism'. In: *Environmental Ethics* 12, Nr. 2, S. 99-124.

<sup>28</sup>So schreibt Nennen allgemein: »Die Aporie der ökologischen Ethik ist das Mißlingen des Versuchs, mit der Rationalität über diese hinaus zu gelangen.« Nennen, H.-U. (1991), *Ökologie im Diskurs. Zu Grundfragen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften*. Opladen, S. 169.

## 2.2. Das Problem der konzentrischen Struktur

Die konzentrische Erweiterung der Umweltethik bis hin zum Holismus schließt den Anthropozentrismus stets als Position mit ein. Umweltethische Positionen müssen daher auf einer ontologischen Konzeption basieren, die mit dem Anthropozentrismus kompatibel ist. Insbesondere holistische Theorien, wie die von Næss, argumentieren jedoch gegen das, worauf sie selbst als Theorie aufbauen. Wie bereits erwähnt, birgt eine solche Theorie des umweltethischen Holismus inhaltliche Widersprüche in sich, da die umweltethischen Forderungen von P und B teilweise entgegengesetzt zu A sind, obwohl A Element von H sowie Teilmenge der restlichen Elemente ist:  $A \subseteq P$ ;  $P \subseteq B$ ;  $B \subseteq H \Rightarrow A \subseteq H$

Hierbei stellt sich die Frage, inwiefern der Holismus sich zum Element seiner eigenen Menge zählen kann. Wenn nämlich  $H = \{A, P, B, H\}$  gesetzt wird, wäre die Weltanschauung nicht voraussetzungsfrei und man benötigte eine weitere Weltanschauung *ad infinitum*<sup>29</sup>.

Entfernt man H hingegen aus der Menge von H, ist diese nicht mehr holistisch, da H nicht in ihr vorkommt. Wenn man den Holismus nicht als Element seiner eigenen Menge sieht, würde zusätzlich die inhaltliche Bestimmung von H als umweltethische Theorie wegfallen. H wäre in diesem Fall die Summe von A, P und B, ohne als eigene Theorie charakterisiert zu sein.

Das Resultat innerhalb der Disziplin Umweltethik ist die Debatte zwischen Monismus und Pluralismus. Im Monismus wird auf dogmatische Weise entweder der Anthropozentrismus (A), Pathozentrismus (P) oder Biozentrismus (B) als Anfang gesetzt, was die ethische Begründungsdimension darstellt. Der Pluralismus, der sämtliche Positionen zu vereinen versucht, setzt hingegen die Summe von A, P, B und H an den Anfang der ethischen Begründung.

Es handelt sich beim Problem der Umweltethik nicht um die bloße Entscheidung zwischen Naturalismus oder Idealismus, was ein rein ontologisches Problem wäre. Aufgrund der Konsequenzen, die eine Substitution einer *total view* mit sich bringt, muss insbesondere auf der erkenntnistheoretischen Ebene eine Gemeinsamkeit bezüglich Subjekt und Objekt bestehen. Angelika Krebs befürwortet dies mit einem epistemisch-anthropozentrischen Physio- bzw. Pathozentrismus, in dem die Umweltethik im instrumentellen und moralischen Sinne nicht anthropozentrisch ist. Dieser Non-Anthropozentrismus darf jedoch nicht die erkenntnistheoretischen Grundlagen betreffen<sup>30</sup>. Im Anthropozentrismus gilt der Mensch als erkennendes Subjekt und die Natur als erkanntes Objekt. Diese epistemische Beziehung würde substituiert werden, wenn die Natur als Subjekt gesehen wird. Eine solche Ansicht hätte eine Inkompatibilität mit den Naturwissenschaften zur Folge, die auf der Einteilung von menschlichem Subjekt und natürlichem Objekt aufbauen. Um daher die Errungenschaften der Naturwissenschaften beizubehalten, ist es hinreichend, das Verständnis von Natur so zu erweitern,

<sup>29</sup>Der Grundgedanke dieses berühmten Paradoxons findet sich bei Bertrand Russel: »Was immer alle Elemente einer Menge voraussetzt, darf nicht ein Element der Menge sein.« Russel, B./Whitehead, A. N. (1986), *Principia Mathematica*. Frankfurt a. M., S. 56.

<sup>30</sup>So Krebs: »Im epistemischen Sinn muß die Naturethik allerdings weitgehend anthropozentrisch bleiben.« Vgl. Krebs (1996), S. 378.

## 2. Das Problem der Umweltethik

dass sich Werte und Normen aus ihr heraus ergeben können, um zugleich einer rationalen Forderung gerecht zu werden. Krebs schlägt vor, zwischen einem umweltethischen Anthropozentrismus und einem epistemischen Anthropozentrismus zu differenzieren. Der epistemische Anthropozentrismus soll beibehalten werden, der umweltethische Anthropozentrismus hingegen nicht. Für die Lösung des Problems verbleiben scheinbar nur zwei Möglichkeiten:

- i. Der nonanthropozentrische Holismus ist schlichtweg wahr und die Naturwissenschaften irren in ihrer Annahme, die Natur sei ein Objekt. Umweltethik wäre zugleich die Forderung einer radikalen Substitution des Anthropozentrismus.
- ii. Der nonanthropozentrische Holismus ist schlichtweg falsch, was jedoch die eingangs gestellte intuitive Forderung nach einem Selbstwert der Natur nicht mehr beantworten kann, wenn man als Alternative bei einer anthropozentrischen Umweltethik verbleibt.

Aufgrund der gezeigten Argumente gegen die Möglichkeiten i. und ii. schlage ich für meine Untersuchung einen dritten Weg ein. Dieser besteht aus einer Art Kompromiss zwischen Pluralismus und einer singulären Theorie, der in der Lage ist, bestehende umweltethische Theorien miteinander zu verbinden. In dieser Untersuchung werde ich daher versuchen, den Pluralismus in Bezug auf den epistemischen Anthropozentrismus rational zu begründen.

Die Voraussetzung hierfür ist, dass die Natur Eingang in das moralische Spektrum des Menschen findet, ohne dabei auf erkenntnistheoretischer Ebene dem Anthropozentrismus zu widersprechen.

Aktuelle Ansätze der Umweltethik beschäftigen sich größtenteils mit der Beseitigung der Probleme, die aus einem Pluralismus an Ansätzen resultieren. Die noch junge Disziplin präsentiert sich als eine diffuse Ansammlung unterschiedlicher Ansichten, die auf einer unterschiedlich vorgenommenen Eingrenzung des Naturbegriffs basiert. Die unterschiedlichen Standpunkte fallen zwar unter denselben Oberbegriff, implizieren jedoch konträre Sichtweisen. Die Umweltethik existiert daher parallel zur Tierethik und zur menschlichen Ethik. Dadurch umfasst sie jeweils einen anderen Argumentationsraum, was auf die Unvereinbarkeit ihrer Fundamente zurückzuführen ist. Zudem bleibt die Frage nach der letzten gültigen Theorie offen, aus welcher eine Weltanschauung formuliert wird und das Grundproblem der Umweltethik begründet. Gemein haben nonanthropozentrische Ansätze die moralische Einbeziehung ihres jeweiligen Naturbegriffes. Doch bevor gefordert werden kann, die Natur aufgrund ihres Eigenwertes zu schützen, muss gefragt werden, auf welcher Grundlage sich diese Werte stützen. Die Frage ist daher, wie und ob Werte in die Natur gelangen können. Dies ist eine Frage, die die Umweltethik dadurch beantwortet, indem sie von intrinsischen Werten der Natur ausgeht, die intuitiv wahrgenommen oder gefühlt werden.

## 2.3. Das Problem der Verknüpfung von Normativität und Natur

### 2.3.1. Der intrinsische Wert

Von einem intrinsischen Wert ist dann die Rede, wenn etwas einen Wert an sich besitzt. Der Wert existiert allein für das Ding selbst. Man spricht auch von inhärentem Wert, Eigen- oder Selbstwert. Der intrinsische Wert steht im Gegensatz zum instrumentellen Wert, der einen Nutzen oder ein Bedürfnis für etwas oder jemanden erfüllt. Der Wert eines Lebewesens oder Dinges steht hier in Abhängigkeit mit dem Wohlbefinden eines anderen Lebewesens.

Ihren Anfang nimmt die Frage nach den intrinsischen Werten in der Antike. In Platons Dialogen *Philebos* und *Protagoras* findet sich die Fragestellung, ob Lust (ἡδονή) für das Glück konstitutiv sei. Um das Gefragte mit einem Blick auf die höheren Prinzipien hin dialektisch zu untersuchen, führt Platon eine Untersuchung der verschiedenen Arten des Seins durch, um Lust und Einsicht (φρόνησις) ihrer ontologischen Gattung nach zu bestimmen. Im Dialog *Philebos* hinterfragt Sokrates im Gespräch mit Protarchos, ob Lust insofern schlecht sei, als die Konsequenz übermäßigen Lustgenusses negative Auswirkungen mit sich bringe. Laut Platon erweist sich die Lust erst in Vermischung mit der φρόνησις als gut für den Menschen. Dennoch besitzt die ἡδονή ein intrinsisches Moment. Der Kluge weiß daher die Intrinsität der Lust bis zu jenem Maß zu schätzen, als sie mit φρόνησις vermischt ist.

Nach der Antike wurde die Intrinsität von Werten auf andere Dinge als Lust und Tugend erweitert. In Bezug auf den Wert der Natur setzt William Frankena die Existenz von wertzuweisenden Wesen voraus, damit das Ganze erkannt werden könne<sup>31</sup>. Wenn der Mensch das einzige Wesen ist, das etwas bewerten kann, so ist es auch das einzige Wesen, das in der Lage ist, einen Wert in der Natur zu sehen. Aber gäbe es Werte in der Natur auch ohne Menschen, die diese erkennen? Eine ähnliche Meinung findet sich bei Holmes Rolston. Dieser versteht Werte dispositional, d. h., dass ein intrinsischer Wert erst dann wirklich ist, wenn ein Subjekt ihn erzeugt:

To say that *n* is valuable means that *n* is able to be valued, if and when human valuers, *H*s, come along, but *n* has these proper ties whether or not humans arrive. Faced with trilobite fossils, we conclude that the trilobites were potentially intrinsically valuable. By this account there is no actual value ownership autonomous to the valued and valuable trees, canyons, trilobites; there is a value ignition when humans arrive. Intrinsic value in the realized sense emerges relationally with the appearance of the subject-generator [...]. In the *H-n* encounter, value is conferred by *H* on *n*, and that is really an extrinsic value for *n*, since it comes to *n* from *H*, and likewise it is an extrinsic value for *H*, since it is conferred from *H* to *n*. Neither *H* nor *n*, standing alone, have such value.<sup>32</sup>

<sup>31</sup>Vgl. Frankena, W. K. (1971), 'Ethics and the Environment'. In: Goodpaster/Sayre (Hrsg.), *Ethics and Problems of the 21st. Century*. Notre Dame.

<sup>32</sup>Rolston, H. (1994), 'Value in Nature and the Nature of Value'. In: *Philosophy and the Natural Environment* 36, S. 14–15.

## 2. Das Problem der Umweltethik

Die von Rolston umschriebene Latenz von Werten soll erst zünden, wenn ein werterkennendes Subjekt hinzutritt. Werte sind einerseits objektiv vorhanden, andererseits ist ein erkennendes Subjekt notwendig, damit sie überhaupt zum Vorschein gelangen. Dasjenige, was den Wert konstituiert, ist die Betrachtung durch ein Subjekt. Der Wert selbst ist latent im Naturding vorhanden. Rolstons Theorie ist hier weder non-subjektivistisch, noch vollständig objektivistisch. Doch wo kommt der Wert her, der vom Menschen erkannt wird?

Die normative Ethik fragt nach den generellen Prinzipien moralischer Tätigkeit. Fasst man moralische Urteile als Ausdruck von Überzeugungen auf, begibt man sich in die metaethische Debatte zwischen moralischen Kognitivismus und Nonkognitivismus<sup>33</sup>.

Für Kognitivisten besitzen moralische Urteile einen Wahrheitsgehalt, der wahr oder falsch sein kann. Zu dieser Gruppe zählen die moralischen Non-Naturalisten. Laut diesen betreffen die Überzeugungen stets Tatsachen, die unabhängig von der Überzeugung der Menschen bestehen, wie es auf den ersten Blick von Rolston geschildert wird.

Bei moralischen Nonkognitivisten hingegen sind moralische Urteile als Ausdruck des Wunsches oder der Emotion anzusehen. Diese können nicht wahr oder falsch sein. Das moralische Gefühl gegenüber der Natur wird intuitiv als intrinsischer Wert wahrgenommen, der zugleich als Grundlage der umweltethischen Forderung fungiert. Doch Rolston geht es nicht darum, ob seine moralischen Überzeugungen einen Wahrheitsgehalt besitzen. Er konzentriert sich vielmehr auf die Phänomenologie der moralischen Qualität der Natur. Im Hinblick auf das Genom und die Evolution von Lebewesen bezeichnet er im weiteren Verlauf des Textes deren biologische Ausstattung und Weitergabe des genetischen Codes als normativ<sup>34</sup>. Rolston geht in seiner Argumentation streng naturalistisch vor. Sein Argument bezieht sich auf die Frage, wie im Laufe der Naturgeschichte Lebewesen entstanden sind. Durch die menschliche Erkenntnis dieser Tatsache erhalten Lebewesen einen Wert. Allerdings hat es den Anschein, dass Rolstons moralisches Urteil der Ausdruck einer Emotion ist, die von einer Metaphysik der latenten Werte verschleiert wird.

Der faktische Gehalt von Werten, wie er von moralischen Kognitivisten verstanden wird, ist auf die Dichotomie zwischen Tatsache und Wert zurückzuführen. Hierin unterscheidet sich ihr Verständnis grundsätzlich von jener Position, die Werte nicht als Bikonditionale ansieht. Der Nonkognitivismus basiert seine Wertkonzeption auf die Intuition bzw. Emotion. Hierbei stellt sich die grundlegende Frage, wie Normativität überhaupt in die Natur gelangen kann. Normativität ist ein hypothetisches Urteil, das die Relation zweier Sätze oder Aussagen darstellt (wenn  $p$ , dann  $q$ ;  $p \rightarrow q$ ) und das Sollen ( $q$ ) aus dem Sein ( $p$ ) abzuleiten ein naturalistischer Fehlschluss. Wenn die Natur rein naturalistisch betrachtet normativ beschaffen ist, ist die Forderung nach deren Schutz unzulässig, da von einem Sein auf ein Sollen geschlossen wird.

---

<sup>33</sup>Vgl. Miller, A. (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Oxford, S. 3-4.

<sup>34</sup>Rolston (1994), S. 20.

### 2.3.2. Der naturalistische Fehlschluss

Der naturalistische Fehlschluss begründet eine normative Forderung aus einer Tatsache, die positiv wahrgenommen wird. Das geforderte Sollen wird demzufolge aus der Natur abgeleitet. Wie diskutiert wurde, steht immer eine bestimmte Weltanschauung hinter jener Forderung, die bereits in den Fehlschluss mit einbezogen wird. Dies gilt für die Befürworter ebenso wie für die Gegner des naturalistischen Fehlschlusses. Für einen Naturalisten, der den Raum des Moralischen nicht von der Natur trennt, würde sich überhaupt kein Fehlschluss ergeben, da Moral und Natur natürlich bestimmt sind. Allerdings ergibt sich auch hier keine Moral im engeren Sinne. Ein Dualist hingegen, der eine Trennung von Leib und Seele voraussetzt, trennt ebenso den Raum der Natur von dem der Ethik. Das Problem des Fehlschlusses würde dann in einer Dichotomie von Fakten und Normen liegen.

Die logische Grundform des naturalistischen Fehlschlusses besagt, dass wenn (1.) alle  $p$  von Natur aus  $q$  sind und (2.) ein  $x$  ein  $p$  ist, dann folgt daraus, dass  $x$  ein  $q$  sein *soll*.

Das wäre kein gültiger logischer Schluss, sofern man nicht folgert, dass  $x$  ein  $q$  *ist*. Folglich müsste man Rechte oder Pflichten in Prämisse (1.) einfügen, damit das Sollen einen faktischen Gehalt bekommt und sich in der Konklusion als Norm ergibt – was selbst dann nicht eindeutig wäre. In Bezug auf Natur existieren solche Rechte oder Pflichten im Allgemeinen nicht. Realweltliche Umstände in der Mensch-Natur Beziehung erfordern daher ein erneutes Stellen der Frage.

Den grundlegenden Gedanken des naturalistischen Fehlschlusses begründet David Hume in seinem *Treatise of Human Nature*:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason.<sup>35</sup>

Ethische Debatten unterliegen Hume zufolge einer irrationalen Argumentationsform, die in den empirischen Wissenschaften so nicht gegeben ist. Demzufolge möchte der Empirist Hume die Methode der empirischen Beobachtung auf den Bereich des Sittlichen angewendet wissen. Dies begründet er mit den Fähigkeiten und Verhaltensweisen des Menschen, die im Gegensatz zu irrationalen Gefühlen beobachtbar sind. An die Stelle von Naturgesetzen, die

---

<sup>35</sup> *Treatise*, III, I, 1.



den Naturwissenschaften unterliegen, treten laut Hume bestimmte Assoziationsprinzipien im Geist<sup>36</sup>. Ein solches Assoziationsprinzip ist das der Wirkursache, das die Kausalität im Denken begründet. Für diese sind wiederum psychologische Mechanismen verantwortlich. Der Übergang von Sein zu Sollen ist nicht durch einen psychologischen Mechanismus zu begründen und deshalb laut Hume abzulehnen.

Die Folge für die Ethik resultiert in einer bis heute andauernden Ablehnung von Emotionen zur Begründung von moralischen Urteilen. Ebenso wenig können moralische Urteile nicht aus Tatsachen abgeleitet werden, was jedoch in Humes Philosophie so nicht mehr vorkommt<sup>37</sup>. Wohl bemerkt spricht Hume von Moral und nicht von Werturteilen, die wahr oder falsch sein können. Man geht daher bei Hume noch nicht vom naturalistischen Fehlschluss aus, sondern von Humes Gesetz und dem Sein-Sollen Problem.

Nach der Formulierung jener Vermutung Humes macht die Geschichte des naturalistischen Fehlschlusses einen großen Sprung ins 20. Jh. Explizit wird das Argument erst wieder in G.E. Moores *Principia Ethica* (1903) behandelt. Laut Moore unterliegt der Ethik von Aristoteles, Kant, Spinoza, Mill u. m. stets ein naturalistischer Fehlschluss. Im Zuge dieser Kritik verbindet er den logischen Aspekt von Humes Aussage mit seinem berühmten *Open Question Argument*, das sich auf die Natur des Guten bezieht. Nach diesem Argument ist das, was als gut bezeichnet wird, immer mit einer offenen Frage nach dem Guten verbunden. Moore sieht das Gute als nicht-natürliche Eigenschaft. Das Sollen, das das Gute normativ festlegt, lässt sich daher ebenso wenig aus der Natur selbst ableiten, wie das Gute selbst.

Moore geht von einer Unterscheidung zwischen Teilen und Prädikaten eines Ganzen aus. Das Gute als Ganzheit ist demnach einfach, undefinierbar und kann schlichtweg nicht bestimmt werden. Nachdem Moore in *Principia Ethica* »gut« als Gegenstand der Ethik identifiziert, ist eine Frage über gutes Handeln als eine indirekte Frage über »gut« selbst anzusehen. Hier führt Moore eine Unterscheidung zwischen dem Adjektiv »gut« und dessen Substantiv »das Gute« ein. Beide sind nicht miteinander identisch, was Konsequenzen für die gute Praxis selbst hat. Eine gute Handlung lässt sich niemals erklären, ohne zu wissen, was »gut« selbst ist. Auf ähnliche Weise führt der Vergleich eines guten Dinges mit einem anderen guten Ding nicht zum Begriff »gut« selbst. Hingegen ist die Definition des Guten für Moore die Totalität dessen, was gut ist. Das Adjektiv »gut« selbst hingegen ist undefinierbar.

Wenn laut Moore die Frage nach dem Sollen mit der Frage nach dem Guten identifiziert wird, so wird das Problem des naturalistischen Fehlschlusses als semantisches Problem begriffen. Die Frage bezieht sich nämlich nicht allein auf die Bedingung der Möglichkeit von normativen Aussagen. Vielmehr lässt sich die Frage nach »gut« auch so auffassen, dass gefragt wird, was

---

<sup>36</sup>Vgl. Ebd., I, I, 4.

<sup>37</sup>Dies begründet er im zweiten Buch des *Treatise* mit seiner Affektenlehre. Die Leidenschaften zeigen laut Hume die psychologischen Motivationsgründe menschlichen Handelns auf und bilden wiederum Grundlage für moralische Urteile. So kann auch kein Affekt oder Wille wahr oder falsch sein. Der Affekt ist selbst nicht rational und steht nicht mit der Vernunft in einem kausalen Zusammenhang. Dennoch sind beide konstitutiv für das Handeln des Menschen und dadurch inhaltlich miteinander verbunden. Hierzu vgl. Fritz, A. (2009), *Der naturalistische Fehlschluss - Das Ende eines Knock-Out-Arguments*. Freiburg, Wien, S. 54-58.

als »gut« verstanden wird. Moore zeigt, dass eine Identifikation mit »gut« stets in eine Aporie führt. Dennoch zieht er dessen Wahrheit dadurch nicht in Zweifel. »Gut« als Ganzheit ist für ihn letztendlich einfach, undefinierbar und kann nicht bestimmt werden. Die Konsequenz dessen wird in der Formulierung des naturalistischen Fehlschlusses ausgedrückt:

Und doch ist ein solch simpler Fehler in Bezug auf »gut« weit verbreitet. Es mag sein, dass alle Dinge, die gut sind, *auch* etwas anderes sind, so wie alle Dinge, die gelb sind, eine gewisse Art der Lichtschwingung hervorrufen. Es steht fest, dass die Ethik entdecken will, welches die Eigenschaften sind, die allen Dingen, die gut sind, zukommen. Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen, tatsächlich »gut« definieren; dass diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht »andere« sein, sondern vollständig gleichbedeutend mit Gutheit. Diese Ansicht möchte ich den »naturalistischen Fehlschluss« nennen, und werde ihn nun abzuhandeln versuchen.<sup>38</sup>

Im Gegensatz zu Moore findet sich bei Max Weber der naturalistische Fehlschluss in der Forderung einer vollständigen Werturteilsfreiheit der empirischen Wissenschaften. Webers Forderung im Zuge des Werturteilsstreites Anfang des 20. Jahrhunderts transponiert das Argument auf die Fragen der Wissenschaftstheorie und ihre praktische Anwendung in der Politik, ohne dabei wie Moore von einem unbestimmbaren »Gut« auszugehen. Grundlage hierfür ist eine Werturteilsfreiheit der Erfahrung, die zu einer strikten Trennung von normativen und faktischen Aussagen führt. Der Bezug auf Werte folgt für Weber nämlich immer bereits einem produktiven Akt, der das ursprüngliche Faktum verfremdet<sup>39</sup>. Empirische Tatsachen erhalten erst aufgrund der Wertfreiheit ihre Faktizität – auch wenn sich Weber durchaus dessen bewusst ist, dass eine vollständige reine Faktizität bzw. Objektivität des Wissenschaftlers selten anzutreffen ist. Die Frage, wo der Wert bzw. »Gut« herkommt, ist laut Weber psychologisch zu erklären<sup>40</sup>.

Die Überlegungen über den naturalistischen Fehlschluss gehen bei Moore hingegen auf einen metaethischen Platonismus zurück. Wenn »gut« nach Moore nicht einfach bestimmt werden kann, so hängt dies damit zusammen, dass mit ihm eine Unterscheidung zwischen Prädikaten und Teilen einer Ganzheit getroffen werden muss. Eine Ganzheit eines Dinges besteht als Summe seiner Teile. Nimmt man z. B. einen Tisch, so ist für den Tisch, bestehend aus einer Tischplatte und vier Tischbeinen, lediglich das konstitutiv, was als Bestimmung des Begriffes »Tisch« begrifflich aufgezählt wird. Moore spricht hierbei von den natürlichen Eigenschaften eines Dinges. Dasjenige, was einen Gegenstand begrifflich konstituiert, ist letztendlich die Summe seiner Begriffe als natürliche Eigenschaften. Dabei geht er davon aus, dass ein Begriff unabhängig des menschlichen Bewusstseins existiert. Der Vergleich zwischen »gut« und »gelb«, sagt somit aus, dass beide einfach *sind* und nicht aus Teilen bestehen und in solche zerlegt werden können. Über die Farbe Gelb kann nur dann etwas gesagt werden, wenn die Erfahrung »gelb« bereits gemacht wurde. Wenn von Tugenden gesprochen wird, so gesteht

---

<sup>38</sup>Moore, PE, § 10.

<sup>39</sup>Vgl. Weber, M.; Winckelmann, J. (Hrsg.) (1968), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, S. 54 f.

<sup>40</sup>Ebd., S. 459-474.

Moore ihrer Erfahrung einen Prozess der Angewöhnung zu. Moore greift hier auf die aristotelische Tugendlehre zurück. Der Begriff der ethischen Tugend leitet sich vom griechischen *ἔθος* (Gewohnheit, Sitte, Charakter) ab. Der Begriff *ἔθος* lässt sich auch mit »Gewöhnung« übersetzen, was etwas über den Prozess des Sich-Gewöhnens aussagt, der der aristotelischen Tugendethik zugrunde liegt.

In seiner Schrift *Nikomachische Ethik* vergleicht Aristoteles den Vorgang des Erwerbs dieser Tugend mit dem einer Fertigkeit. So wird z. B. ein klavierspielender Mensch zu einem guten Pianisten, indem er häufig Klavier spielt. Durch regelmäßiges Üben automatisiert sich die Motorik seiner Finger, wodurch es ihm möglich ist, sich besser auf die Musik und sein virtuoses Spiel zu konzentrieren. Das Wissen prägt sich ihm *in actu* ein. Die qualitative Vervollkommenheit einer Tätigkeit erwirbt man laut Aristoteles, indem man jene Tätigkeit ausübt. Übertragen auf die Tugend stellt sich jedoch die Frage, wie man, um tugendhaft zu werden, tugendhafte Handlungen vornehmen kann, ohne bereits tugendhaft zu sein. Für Aristoteles müsste jemand, der z. B. gerecht werden möchte, bereits gerechte Handlungen ausüben. Es ergibt sich also ein Dilemma, denn hierfür müsste derjenige bereits gerecht sein. Die Auflösung besteht bei Aristoteles in der Unterscheidung zwischen Einzelhandlungen und dem dauernden Besitz und Können einer Fertigkeit. Ein ungeübter Klavierspieler, der nicht fließend wie ein Fortgeschrittener das Instrument spielt, trifft nur ab und zu die richtigen Töne. Einmalige Handlungen können Folge von Zufall oder Fremdeinwirkungen sein, wohingegen das Beherrschen einer Fertigkeit beinhaltet, sich in Einzelhandlungen zu äußern. Am Beispiel der Gerechtigkeit heißt das, dass jemand die Handlung einmalig vornimmt, die so beschaffen ist, wie ein Gerechter sie tun würde. Gerecht ist jemand jedoch nur dann, wenn er die dauerhafte Charakterkomposition besitzt und aus ethischer Verfassung heraus handelt. Letztendlich verfügt man laut Aristoteles nur dann über die Tugend, wenn man nicht nur zufällig oder nach einer gewissen Regelmäßigkeit handelt, sondern Freude an der Richtigkeit der Handlung um ihrer selbst willen empfindet<sup>41</sup>. Ein Klavierspieler lernt am Besten in der Gewöhnung durch einen Lehrer. Aristoteles weist darauf hin, dass erst durch die Gewöhnung in der Erziehung bestimmte Inhalte und Ausrichtungen angenommen werden. Dieser Gedanke wird uns insbesondere im dritten Kapitel dieser Untersuchung beschäftigen.

Besäße man Aristoteles zufolge allein das Wissen um das Gute, hätte man die Form ohne Gehalt, wie dieser Platon vorwirft. Für Platon ist das Gute als Idee vollständig vom Sinnenfälligen abgetrennt und somit für den Menschen unerreichbar. Erreichbar wird das Gute laut Aristoteles hingegen dann, wenn der Mensch Gutes tut. Das bloße Wissen über das Gute macht den Menschen nicht zum guten Menschen. Doch ohne Wissen um das Gute kann auch nichts Gutes getan werden. Ähnlich, wie in der aristotelischen Tugendlehre der Tugendhafte wissen muss, was tugendhaft ist, um tugendhaft zu sein, lässt sich bei Moore über »gut« nur dann etwas aussagen, wenn jemand weiß, was »gut« ist. Da »gut« selbst jedoch einfach ist und nicht als etwas anderes als es selbst bestimmt werden kann, ist ein propositionales Wissen über »gut« selbst nicht möglich. Das, was gewusst werden kann, ist allein die Erfahrung

---

<sup>41</sup>Vgl. NE, II, 4.

einer guten Sache. Die Zuschreibung »gut« ist demnach zu unterscheiden von der Zuschreibung des Prädikates »gelb«. Wenn z. B. von einem gelben Tisch gesprochen wird, lässt sich die Aussage unterteilen in: X ist ein Tisch und X ist gelb. Spricht man hingegen von einem guten Pianisten, so ist dies nicht zu trennen in: X ist ein Pianist und X ist gut. »Gut« ist hier kein prädikatives Adjektiv, sondern wird attributiv gebraucht<sup>42</sup>. Moore begründet dies damit, dass es sich bei »gelb« um eine nicht-natürliche Eigenschaft handelt, wohingegen dies bei Ersterem nicht der Fall ist. Wird »gut« hingegen als eine nicht-natürliche Eigenschaft aufgefasst, so ist der Schluss von Sein zu Sollen unzulässig. Man würde den Argumentationsraum des Ontologischen verlassen und das Normativ-Ethische in das übertragen, was als existent angesehen wird. Eine rein begriffliche Bestimmung von etwas ist wertfrei und steht folglich nicht im selben logischen Raum wie der Gegenstand der Ethik.

Die Kluft zwischen Normativität und Natur ergibt sich also allein aufgrund der Tatsache, dass Moore »gut« als unbestimmbar ansieht, jedoch nicht daraus, dass er von einer Kluft *a priori* ausgeht. Moore verwendet nämlich hinsichtlich der Ganzheit den Zusatz »organisch«. Nach Moores Verständnis des Organismus bezieht sich ein Teil eines Organismus auf das Ganze so, wie sich das Ganze auf das Teil bezieht. Moores Aussage ist die, dass weder Teil noch Ganzes getrennt zu betrachten ist. Dabei stellt die Ursache des Ganzen niemals eines seiner Teile dar, sondern befindet sich außerhalb des Ganzen. Dies ist vergleichbar mit einem Bild, das nicht dadurch als schön beschrieben werden kann, indem man lediglich seine einzelnen Teile ausschneidet und für sich betrachtet, welche als Summe dann Schönheit ergeben. Diese nichtkausale Abhängigkeit von Ganzheit und Teilen ist grundlegend für Moores Verständnis des Guten. Als die Totalität dessen, was »gut« ist, lässt sich das Gute selbstverständlich nicht aus der Kenntnis eines einzigen guten Teils bestimmen. Ebenso ist ein gutes Teil nicht aus der alleinigen Kenntnis des Guten bestimmbar. Moore leitet dies daraus ab, dass »gut« selbst nicht bestimmbar ist. Es ist weder mit dem Guten identisch, noch steht es in irgendeiner kausalen Relation zu diesem.

Das Gute als Substantiv verhält sich auf gleiche Weise nicht proportional zu der Summe seiner Teile, die »gut« sind. Der Unterschied zum Adjektiv »gut« lässt sich am besten an einem Beispiel veranschaulichen. Wenn gesagt wird, der Tisch sei gut, da er z. B. dem Schreiben dienlich ist, nicht wackelt, robust und massiv ist, ist laut Moore keine extensionale Beschreibung von »gut« möglich. Eine solche würde nämlich eine analytische Konzeption voraussetzen. Analytisch versteht er hier ganz im klassischen Sinne einer Tautologie: Die hierfür paradigmatische Aussage »ein Junggeselle ist unverheirateter, junger Mann« enthält bereits die prädikative Bestimmung des Begriffes »Junggeselle« im ersten Teil des Satzes. Was hingegen gut als »gut« prädiziert, ist mit keiner anderen Sache vergleichbar als mit sich selbst. Laut Moore gibt es kein Synonym für »gut«. Sprechen wir hingegen über das Gute selbst, so ist in der extensionalen Bestimmung ebenfalls der gute Tisch enthalten und alle anderen Dinge, die das Prädikat »gut« tragen. Dasjenige, was begrifflich ein Ding als Ding konstituiert, sind dessen wesentlichen Eigenschaften. Das, was den guten Tisch als »gut« charakterisiert, sind

---

<sup>42</sup>Vgl. Williams, B. (1978), *Der Begriff der Moral*. Stuttgart, S. 47-56 f.

jene intrinsischen Eigenschaften, die mit der speziellen Eigenart des guten Tisches verbunden sind. Doch wäre der Tisch auch dann gut, wenn es niemanden gäbe, der diesen als solchen anerkennt? Dies würde nämlich heißen, dass der Tisch einen intrinsischen Wert besäße.

Moores Konzeption wirft die für die Umweltethik grundlegende Frage auf, ob Werte außerhalb des menschlichen Bewusstseins existieren. Dadurch, dass seine Ontologie dem Begriff offenbar einen Raum *sui generis* zuschreibt, werden Werte von Moore nicht als Produkte bzw. subjektivistisch verstanden. Hier würden sie psychologischen Neigungen von Individuen gleichen. Vielmehr ist der Normativität von Werten selbst immer eine Nicht-Natürlichkeit zuzusprechen. Die wertbestimmenden Eigenschaften eines Dinges sind demgemäß als intrinsisch aufzufassen<sup>43</sup>. Die Eigenschaft »gut« ist demnach als die intrinsische Eigenschaft von Dingen zu begreifen, die diese besitzen. Dennoch ist eine Identifikation von intrinsischen Werten mit intrinsischen Eigenschaften ein naturalistischer Fehlschluss. Eine Aussage über das, was gut ist, ist immer eine synthetische Aussage. So lässt sich auch der metaethische Realismus nach Moore verstehen: Moral ist als kognitives Wissen über Normen bestimmt, in denen sich jenes Gute manifestiert. Das Prädikat »gut« kann jedoch aufgrund seiner Unbestimmbarkeit nicht Gegenstand dieses kognitiven Wissens sein.

Diese Unbestimmbarkeit erinnert stark an die Tradition des Platonismus. Die platonische Idee des Guten ist aufgrund ihrer absoluten Transzendenz ausschließlich mit sich selbst identisch und lediglich durch intuitives Erkennen zu erahnen. Platon möchte in seiner gesamten Philosophie eine ontologische Abhängigkeit des Werdens zum Sein herausstellen, um einen dialektischen Erklärungsgrund der Natur zu erhalten, der nicht natürlich ist. So richtet er sich im Dialog *Sophistes* explizit gegen den reduktiven Naturalismus der Vorsokratiker, die den Kosmos allein auf physische Prinzipien zurückführen<sup>44</sup>. Das Mysteriöse, nicht Wahrnehmbare ist in Moores Konzeption ähnlich fest verankert. So ist »gut« in seiner nicht-natürlichen Eigenschaft *expressis verbis* als Intuition zu erfassen. Anders als die Idee des Guten von Platon, bestimmt Moore »gut« nicht als absolut transzendent. Ebenso weigert er sich aus ontologischen Gründen moralische Konzeptionen als natürliche Eigenschaften zu definieren und damit naturalistisch zu reduzieren. Dabei wendet er sich gegen einen naturalistischen ebenso wie gegen einen metaphysischen Reduktionismus. Letzterer entspräche aufgrund der epistemologischen Analogien der Philosophie Platons.

Moores Argumentation gerät hier ins Stocken, da er weder von solch einem absoluten Guten ausgeht, noch sich skeptisch gegenüber der Wahrheit von »gut« äussert. Wenn er also von »gut« als mit sich selbst identisch, nicht natürlich und daher unbestimmbar ausgeht, müsste er seine Ontologie der platonischen Metaphysik des Guten anpassen, um nicht in einen Widerspruch zu geraten<sup>45</sup>. Moore verbindet demnach den logischen Aspekt von Humes Gesetz mit seinem berühmten *Open Question Argument*. Dieses besagt, dass ein jeglicher Versuch,

---

<sup>43</sup>Vgl. PE, § 70.

<sup>44</sup>Vgl. Platon, *Soph.*, 246a-b.

<sup>45</sup>Demnach ist es gerechtfertigt, ihm trotz seiner Einwände einen »defunct intuitionistic platonism« bzw. einen metaethischen Platonismus zu unterstellen. Vgl. Darwall, S. e. a. (1992), 'Toward Fin de Siècle Ethics'. In: *Philosophical Review* 101, Nr. 1, S. 115.

»gut« zu bestimmen, immer die offene Frage aufwirft, ob denn das, was als »gut« bestimmt wird, tatsächlich gut ist bzw. mit gut identisch ist – denn es könnte auch immer anders sein.<sup>46</sup> Auf Basis der gelieferten Argumente ist es jedoch unmöglich, Moore zuzustimmen, ohne eine Ontologie des einzelnen Dinges zu akzeptieren. Demzufolge kommt man bei Moore nicht weiter als bis zu seiner anfänglichen Behauptung, »gut« sei eine nicht-natürliche Eigenschaft. Das Sollen, das »gut« normativ festlegt, lässt sich allein aufgrund dieser Behauptung nicht aus der Natur selbst ableiten. Dies ist jedoch notwendig, um festzustellen, dass der naturalistische Fehlschluss als unzulässig akzeptiert wird, obwohl der größte Teil der Philosophen nicht mit den Äußerungen Moores einverstanden ist. Das Argument zieht in der Philosophiegeschichte dennoch weit reichende Folgen mit sich<sup>47</sup>. Besonders deutlich wird dies in Bezug auf den Utilitarismus, der den Nutzen des Einzelnen als »gut« ansieht. Diese Prämisse ist z. B. das Grundaxiom der Ökonomik. So wäre ein *homo oeconomicus*, der nach Mills Gesetz der unsichtbaren Hand lediglich seinen eigenen Nutzen maximieren muss, um den Markt funktionieren zu lassen, nach Moore nichts als das Ergebnis des naturalistischen Fehlschlusses. Die Konsequenz wäre, dass eine ökonomische Theorie, die im Rahmen eines solchen Fehlschlusses entsteht, ebenso zu revidieren wäre wie die Aussage selbst. Aber inwiefern kann man von einer Aussage allgemein und unabhängig von Moores »inflationärer Metaphysik«<sup>48</sup> von einem logischen Fehlschluss ausgehen?

Hans Jonas bezeichnet den naturalistischen Fehlschluss als ein Dogma, das nicht ausreichend hinterfragt ist<sup>49</sup>. Laut Jonas ist das Argument eine tautologische Folge, die mit einer bestimmten Ontologie einhergeht. Das Sein entspricht jedoch einer metaphysischen Wahrheit, die es laut dem zweiten Dogma unserer Zeit nicht mehr gibt. Beide Dogmen stehen im Widerspruch zueinander. Fakt ist, dass die Dichotomie zwischen Sein und Sollen immer auf eine bestimmte Metaphysik zurückzuführen ist, die Gegenstand kritischer Überprüfung zu sein hat. Die Metaphysik fällt nach dem ersten Dogma nicht in das Gegenstandsspektrum wissenschaftlicher Wahrheit, die es Jonas zufolge ausschließlich mit physischen Gegenständen zu tun hat. Jonas gelangt daher zur Aussage einer Notwendigkeit der Metaphysik<sup>50</sup>. Selbst eine utilitaristische oder eudaimonistische Ethik geht immer mit einer bestimmten Grund-

<sup>46</sup>Hierdurch besitzt das Grundargument einen skeptischen Kern. Der Skeptiker, der sich weigert, jegliches Wissen als wahr anzunehmen verweilt in einem Zustand der *epoché* – der absoluten Urteilsverweigerung. Das *Open Question Argument* sieht dies hinsichtlich der Frage dem Guten auf ähnliche Weise. Dadurch, dass wir »gut« nicht bestimmen können, ist jegliches Wissen über es nicht begründbar. Ein jeglicher Wissensanspruch über das, was »gut« ist, ist somit abzulegen und in einem Zustand der *epoché* zu bringen: »Wenn ich gefragt werde »Was ist gut?«, so lautet meine Antwort, dass gut gut ist und damit ist die Sache erledigt. Oder wenn man mich fragt, »Wie ist gut zu definieren?« so ist meine Antwort, dass es nicht definiert werden kann, und mehr ist darüber nicht zu sagen.« PE, § 6.

<sup>47</sup>So sagt Bernard Williams: »Thus Moore, whose *Principia Ethica* made an emphatic and influential distinction between saying what goodness is and saying what things are good, allowed himself in that book to try the second as well as the first, and while it was the distinction that was influential with philosophers, it was his account of what things are intrinsically good that impressed others.« Williams, B. (2006), *Ethics and the Limits of Philosophy*. Oxon, S. 73.

<sup>48</sup>Vgl. Putnam, H. (2004a), *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass., S. 17.

<sup>49</sup>Vgl. Jonas (1979), S. 92.

<sup>50</sup>Vgl. ebd., S. 94.

annahme einher. Diese wird als Metaphysik implizit angenommen und muss Jonas zufolge immer offengelegt werden, was zu Widersprüchen führen kann. Dies sieht er z. B. als Vorurteil an der Religion, die ihre ethischen Prinzipien offenkundig auf ihren Glaubensgegenstand basiert. Die Aufgabe des Philosophen ist jedoch ebenso die Begründung einer rationalen Metaphysik, wie die einer rationalen Ethik, die den Bestimmungsgrund begrifflich fasst. Jonas betont, dass ein ethischer Ansatz erstens

[...] bis zu der, nicht mehr beantwortbaren, letzten (ersten) Frage zurückgehen muss, um dann aus dem Sinn des, selber zwar unbegründbaren, Seins von ‚Etwas überhaupt‘ vielleicht doch ein Warum für das Sollen bestimmten Seins zu erfahren; und zweitens, dass die hieraus etwas begründbare Ethik nicht bei dem rücksichtslosen Anthropozentrismus stehen bleiben kann, der die herkömmliche und besonders hellenisch-jüdisch-christliche Ethik des Abendlandes auszeichnet: Die in der modernen Technologie gelegenen apokalyptischen Möglichkeiten haben uns gelehrt, dass die anthropozentrische Ausschließlichkeit ein Vorurteil sein könnte und zumindest einer Überprüfung bedarf.<sup>51</sup>

Freiheit als Errungenschaft der Neuzeit hat laut Hans Jonas nämlich auch eine Kehrseite: Die Verantwortung. Das anthropozentrische Vorurteil berücksichtigt nicht die »Verletzlichkeit der Natur«, die eine solche »neue Dimension der Verantwortung« mit sich bringt<sup>52</sup>. Den Ansatz hierzu liefert Moore. Demnach kann man sagen, dass dieser einer großen Sache auf der Spur war, sie jedoch durch seine reaktionäre Metaphysik intransparent gemacht hat. Selbst wenn in der Philosophie oftmals vom Guten als Zweck oder als Mittel gesprochen wird, bleibt der Gedanke des intrinsischen Wertes nach wie vor unbegründet.

Es lässt sich festhalten, dass ein naturalistischer Fehlschluss begangen wird, wenn Sorge um die Natur gefordert wird. Dies geschieht entweder um ihrer selbst willen oder aufgrund der Anhaftung eines Nutzens für den Menschen. Es besteht die Gefahr, dass man sich in einen Schein-Platonismus begibt, wie es bei Moore der Fall ist. Doch was sind die Alternativen? Was Jonas als Metaphysik bezeichnet, wird in der umweltethischen Methode als *total view* der Ethik vorangestellt. Wenn diese unhinterfragt belassen wird, können jedoch Widersprüche die Folge sein. Resultierend aus dem naturalistischen Fehlschluss ist eine Forderung aus einem Gefühl bei der Betrachtung von Natur logisch unzulässig und basiert allein auf einer Intuition. Dennoch wird der naturalistische Fehlschluss von den meisten Philosophen seit Hume ebenso intuitiv als gültig erfasst. Es lässt sich nicht behaupten, dass der naturalistische Fehlschluss und dessen Befürworter ausschließlich der Philosophie Humes oder Moores anhängen. Wenn der Schluss von Sein auf Sollen unzulässig ist, womit die meisten Philosophen trotz der aufgezeigten Schwäche des Argumentes übereinstimmen, stellt sich die Frage, ob Werte auf irgendeine andere Weise in die Natur gelangen können, ohne intrinsische Werte annehmen zu müssen. Eine nähere Analyse des naturalistischen Fehlschlusses kann zwar die Schwächen dieses häufig verwendeten Gegenarguments für eine Umweltethik offen legen, allein dies kann jedoch nicht als rationale Fundierung derselben gelten. Den naturalistischen Fehlschluss zu entkräften wäre ein zu schwaches Argument, um eine Ethik der Natur vollständig zu be-

---

<sup>51</sup>Jonas (1979), S. 94-95.

<sup>52</sup>Ebd., S. 26.

## 2. Das Problem der Umweltethik

gründen. Für das Problem der Unvereinbarkeit zwischen intrinsischem Wert und normativer Forderung ist vielmehr ein Naturbegriff vonnöten, der das Gute nicht als Attribut x der Natur zuschreibt. Wäre dies nämlich der Fall, verbliebe man bei Moores Aussage, dass über das Gute nichts gesagt werden kann. Man unterläge folgerichtig dem naturalistischen Fehlschluss, sobald eine Sorge um die Natur gefordert wird<sup>53</sup>. Um einen naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden, müsste das Gute bereits in der Natur verankert sein, ohne eine absolut transzendente Position wie bei Platon einzunehmen. Natur müsste einen anderen Bedeutungsgehalt erhalten, der eine rein positive Betrachtung derselben erweitern würde.

Die Umweltethik muss daher von einer Konzeption der Natur ausgehen, die Normativität bereits in sich trägt bzw. den bestehenden Naturbegriff um eine solche erweitern. Dies geschieht im Zuge der Strategie, mit der sich sowohl das Argument des naturalistischen Fehlschlusses als auch des intrinsischen Wertes umgehen lässt. Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt daher nicht in der Begründung eines intrinsischen Wertes, sondern in einer Fundierung der umweltethischen Intuition innerhalb des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Hierfür wird ein erweiterter Naturbegriff benötigt. Ein solches Konzept der Natur muss jedoch, um den Forderungen einer rationalen Naturethik gerecht zu werden, die Errungenschaften der Naturwissenschaften berücksichtigen.<sup>54</sup> Aus diesem Grunde sind die im Folgenden zu untersuchenden Konzeptionen als Alternativen anzusehen, in denen Natur nicht als dualistisches Objekt verstanden wird.

Ein solcher Versuch, Natur und Normativität mit Rücksicht auf die Naturwissenschaften zu vereinen, wird vom zeitgenössischen Philosophen John McDowell unternommen. Dessen Hauptwerk *Mind & World* wurde kurz nach der Veröffentlichung als frisches Element in der analytischen Philosophie gefeiert. McDowells Entdeckung ist die, dass zahlreiche Fragen der zeitgenössischen Philosophie, die unter der Angst des naturalistischen Fehlschlusses stehen, auf die Dichotomie zwischen dem Menschen als vernünftigen Wesen und der Natur als szientistisch erfasstem Objekt zurückzuführen sind. Das Werk befasst sich mit daraus resultierenden epistemologischen Schwierigkeiten, weshalb es nötig ist, diese Probleme zunächst zu untersuchen und auf ihre Verwertbarkeit für das Problem dieser Untersuchung zu überprüfen. Das Ziel des nächsten Kapitels ist es daher, ein genaues Verständnis von McDowells Konzeption der Natur zu erarbeiten und die Intuition als bisheriges Begründungsmoment für eine Naturethik mit diesem aufzugreifen.

---

<sup>53</sup>Wie es z. B. Paul Taylor macht, wenn er vom Guten des Seins auf einen intrinsischen Wert schließt. Vgl. hierzu insbesondere das Kapitel »The Attitudes of Respect for Nature« in Taylor, P. (1986), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey, S. 50-98. Taylor bestimmt hier eine respektvolle Haltung gegenüber der Natur als die »ultimative moralische Haltung« des Menschen. Ebd., S. 98.

<sup>54</sup>Daher wäre z. B. ein Rückgriff auf die aristotelische Naturphilosophie auszuschließen, die sich im ersten Hinblick anbieten würde. Aristoteles begreift Natur als Ziel oder Zweck (τέλος). Vgl. Phys., 194a, 29. Alles in ihr *soll* sich entwickeln, denn sie ist zweckmäßig beschaffen und trägt das Ziel aller Entwicklung bereits in sich: »Wenn also auf Grund von Naturanlage und wegen etwas die Schwalbe ihr Gespinst baut und die Pflanzen ihre Blätter wegen der Früchte (hervorbringen) und die Wurzeln nicht in die Luft, sondern in den Boden (treiben) der Nahrung wegen, dann ist offenkundig, daß es diese so beschriebene Ursache im Bereich des natürlichen Werdens und Seins wirklich gibt.« Ebd. 199a.



### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

Der naturalistische Fehlschluss kann heutzutage als das historische Ergebnis von Humes Vermutung angesehen werden, dass das Sollen nicht aus dem Sein ableitbar ist. Dieses Ergebnis besitzt bis heute eine nicht vollständig belegte Begründung, die sich nicht allein durch die Philosophie G.E. Moores erklären lässt. Die Folge dieses historischen Ergebnisses ist, dass in der Philosophie Theorien verworfen werden, die den naturalistischen Fehlschluss als Konsequenz beinhalten – aus Furcht vor diesem, wie John McDowell im Laufe des ersten Kapitels seines Hauptwerkes *Mind & World* klarstellen möchte.

In *Mind & World* legt der Philosoph eine Konzeption der Natur vor, die die Wurzel des Grundproblems der Umweltethik von einer anderen Seite offen legt.<sup>55</sup> Ihm geht es zunächst um das erkenntnistheoretische Problem, wie empirische Erfahrungen ein Tribunal bilden können, um Urteile auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen und über Meinungen und Überzeugungen zu richten. Denn allein der »Versuch, Erfahrung als Tribunal aufzufassen [muss] zu einem naturalistischen Fehlschluss führen«<sup>56</sup>. Im Zuge dieses Empirismus fragt er grundlegend nach der Gerichtetheit des Geistes auf die Welt, die seiner Meinung nach eng mit dem Problem in Verbindung zu bringen ist<sup>57</sup>.

McDowell möchte eine therapeutische Philosophie betreiben und sich hinsichtlich der Erfüllung dieses Zieles nicht an eine bestimmte philosophische Disziplin halten. Folglich ist sein Hauptwerk *Mind & World* schwerlich allein einer Fachrichtung zuzuordnen. Es bezieht sich ebenso auf das Feld der Moral, wie auf das der analytischen Philosophie und Erkenntnistheorie, die für die Lösung zahlreicher philosophischen Sorgen und Ängste konstitutiv ist. Unter solchen fällt insbesondere der naturalistische Fehlschluss. *Mind & World* ist gegliedert in sechs Vorlesungen und lässt sich in drei Forschungsgebiete einteilen. Diese sind nach den drei Hauptargumenten gekennzeichnet, die McDowell verwendet und die aufeinander aufbauen: Wahrnehmende Erfahrung; Normativität und Rationalität; Natur. Aufgrund je-

---

<sup>55</sup> *Mind & World* umfasst seine 1991 in Oxford gehaltenen John Locke Vorlesungen. Einschlägige Publikationen zu *Mind & World* erscheinen größtenteils in Form von Aufsätzen. Vgl. Smith, N. H. (Hrsg.) (2002), *Reading McDowell*. London und vgl. Willaschek, M. (Hrsg.) (2000), *John McDowell: Reason and Nature*. Münster, Hamburg. Eine Monographie zum Werk in Form einer Kritik findet sich bei Gaskin, Gaynesford und Lindgaard. Vgl. Gaskin, R. (2006), *Experience and the world's own language. A critique of John McDowell's empiricism*. Oxford, sowie vgl. Gaynesford, M. d. (2004), *John McDowell*. Cambridge und vgl. Lindgaard, J. (2008), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Malden, MA.

<sup>56</sup> McDowell, J. (1994), *Geist und Welt*. Frankfurt a. M., S. 16.

<sup>57</sup> Ebd., S. 13.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

ner Themenvielfalt holt McDowell auch hinsichtlich der Frage nach der Natur, die er zur Lösung des moralischen Problems der Tugend verwendet, weiter aus, als es z. B. eine Tugendethik machen würde. Ich werde versuchen dessen Konzeption für das umweltethische Problem fruchtbar zu machen. McDowell versucht im Gegensatz zu den Fachdisziplinen der Umweltethik keine philosophischen Fragen unbeantwortet zu lassen, die vor allem die erkenntnistheoretischen Fundamente betreffen. Die Frage dabei ist, welche Nebenbedingungen akzeptiert werden müssen, damit seine Theorie auf das eingangs diskutierte Problem der Umweltethik und der Unvereinbarkeit ihrer Theorien appliziert werden kann. Jene Bedingungen reichen weit in die Probleme der analytischen Philosophie hinein, die zur Entwicklung seines Argumentes angesprochen werden müssen, um ein vollständiges Verständnis des Problems des naturalistischen Fehlschlusses und den daraus folgenden Konsequenzen zu erhalten. Bezüglich der Frage, wie der Geist auf die Welt bezogen ist, betont McDowell Kants zentrale Position innerhalb der Debatte. Dieser hat dem Empirismus, der bei Hume auf einer Natürlichkeit des Geistes gründet, eine Synthese mit dem Rationalismus entgegen gestellt. Die Welt als intelligibles Produkt des Subjekts wird laut Kant vom menschlichen Verstand geordnet, der wiederum nicht in der Natur selbst verortet ist. Hierdurch ergibt sich ein Dualismus zwischen Geist und Welt. An diesem kritisiert McDowell, dass sich zwei streng voneinander getrennte Räume ergeben, deren Beziehung zueinander in einem solchen Verständnis nicht mehr herzustellen ist.

McDowells Vorhaben lässt sich gut an der Philosophie Kants aufzeigen. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist Natur als Gegenstand bestimmt, der vom Menschen innerhalb der apriorischen Form von Raum und Zeit angeschaut wird. Unter Einbeziehung der Spontaneität, dem Vermögen Begriffe zu bilden, wendet der Mensch Verstandesfunktionen auf diese Formen der Anschauungen an und bestimmt sie dadurch als Gegenstände. Die Kategorien sind bei Kant als reine Verstandesfunktionen notwendig, um die Mannigfaltigkeit der Anschauung von sinnlichen Gegenständen in eine Einheit zu bringen. Diese gehören vor aller Erfahrung zum Verstand und sind in Kants Philosophie als transzendente Begriffe bestimmt. Die bloßen Anschauungen fallen in dieses Kategoriensystem und werden zu Erkenntnissen. Dadurch ist das Verständnis von Natur als Produkt der sinnlichen Anschauung und deren Verknüpfungen zu begreifen. Auf die Frage, wie Natur selbst möglich ist, antwortet Kant bereits im Vorfeld der Kritik:

Sie ist nur möglich mittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstsein notwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und mittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist [...]. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der not-

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

wendigen Vereinigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.<sup>58</sup>

Naturgesetze sind demzufolge ebenfalls nicht als Gesetze der Natur an sich aufzufassen, sondern werden durch die Kategorie der Kausalität im Verstand als solche geordnet. Folglich beziehen sich die Naturwissenschaften laut Kant nicht auf die Natur an sich, sondern auf den produzierten Zusammenhang im menschlichen Verstand. In der *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt Kant, wie die Vernunft sich in der Welt ausdrückt und was die Grundlage des moralischen Handelns ist. Um nun zwischen dem Material der Rezeptivität und dem Material der Spontaneität und Moral zu vermitteln, da diese drei unterschiedliche Gegenstandsbereiche hätten, führt Kant die *Kritik der Urteilskraft* ein. Im Gegensatz zur Vernunft gibt sich die Urteilskraft sich selbst, und nur sich selbst Regeln. In der reflektierenden Urteilskraft findet die Natur schließlich ihren systematischen Ort. Jene erklärt, wie sich Gegenstände auf das menschliche Erkenntnisvermögen beziehen, wodurch Urteile gebildet werden. Da die Erkenntnis jedoch niemals die Dinge an sich erreicht, ist das menschliche Naturverständnis als Ergebnis der Produktion des Subjektes zu sehen. Kants Konzeption sagt jedoch nichts über die Natur an sich aus, da die Erkenntnis des Menschen diese nicht erfassen kann. Kant greift auf ein Ding an sich zurück, das ebensowenig begrifflich erfassbar ist, wie es innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung liegt. Dieses ungreifbare An sich möchte McDowell eliminieren, ohne Kants Grundgedanken dabei vollständig zu verwerfen. Die Welt soll dadurch vollständig empirisch und begrifflich zugänglich sein. In *Mind & World* möchte er ebenso die moralische Frage abschaffen, wie sich die Vernunft in der Welt äußert. Dies kann jedoch nicht geschehen, solange der Mensch so aufgefasst wird, dass er als transzendentes Wesen zwischen zwei Welten agiert. McDowell sieht es daher als notwendig an, für ein Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität zu argumentieren. Was sich für die Moral ergibt, ist dadurch ein moralischer Realismus, der besagt, dass moralische Urteile wahr oder falsch sein können. Die Rechtfertigungsgrundlage findet sich jedoch nicht in einem übernatürlichen Reich, sondern in der Natur selbst, aus der diese gebildet werden.

In seiner Darlegung verwendet McDowell eine räumliche Metaphorik, die er von Wilfrid Sellars übernimmt<sup>59</sup>. Er spricht von einem logischen Raum der Begriffe, der mindestens einen Teil des logischen Raums der Gründe ausmacht. Im logischen Raum der Gründe sind Wissen und sämtliche Gründe der Rechtfertigung verortet. Wird die empirische Erfahrung vollständig dem Raum der Natur zugeteilt, wird der naturalistische Fehlschluss umgangen. Die Folge davon ist jedoch eine Dichotomie, die McDowell ebenso vermeiden möchte. Mit der von Kant begründeten Beziehung zwischen Vernunft und Freiheit stützt sich McDowell auf dessen Aussage: »Der Raum der Gründe ist der Raum der Freiheit«<sup>60</sup>. Gemeint ist hier die Freiheit, Begriffe hervorzubringen. Die Welt, so McDowell, ist zwar hinsichtlich der Erarbeitung eines minimalen Empirismus nicht einfach dem Menschen gegeben, sondern Produkt seiner Spon-

---

<sup>58</sup>Vgl. Kant, *Proleg.* § 36.

<sup>59</sup>Vgl. Sellars, W. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.

<sup>60</sup>McDowell (1994), S. 29.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

taneität. Die Spontaneität, die bei Kant die Zwei-Welten Theorie der klassischen Metaphysik fortführt, soll jedoch mit entsprechendem Respekt gegenüber den Naturwissenschaften naturalistisch erklärt werden, sofern sie sich auf den Raum der Natur bezieht. Hierfür argumentiert McDowell gegen drei philosophische Auffassungen, die den naturalistischen Fehlschluss vermeiden möchten: den Szientismus, den Mythos des Gegebenen und die Kohärenztheorie.

Im Anschluss entwickelt er basierend auf diesem Grundgedanken eine eigene Theorie, die auf therapeutische Weise eine Versöhnung von Naturalismus und Idealismus leisten soll. Die direkte Gleichsetzung von Naturgesetzen mit Natur, wie sie vom Szientismus durchgeführt wird, bezeichnet McDowell als unverblünten Naturalismus. Eine unverblümt naturalistisch begriffene Natur wird auf die Naturgesetze zu reduziert, ohne eine Ausflucht auf das Übernatürliche zu nehmen. Diesen unverblünten Naturalismus (Szientismus, Naturalismus) versteht McDowell im Gegenzug zu einem zügellosen Platonismus (Platonismus, Idealismus).

Der vorherrschende Szientismus negiert die Konzeption der klassischen Metaphysik, die McDowell als Supranaturalismus bezeichnet. Im Rahmen einer naturalistischen Weltanschauung wird die Gesamtheit der Natur durch Naturgesetze aufgefasst. Hierdurch fällt auch die spezifisch menschliche Spontaneität in den logischen Raum der Natur.

Basierend auf der Konzeption des logischen Raumes der Gründe nach Sellars, in dem alles faktische Wissen angesiedelt ist, wird der logische Raum der Natur mit den Naturwissenschaften gleichgesetzt. Der Mangel des vorherrschenden Weltbildes ist laut McDowell dieser Gleichsetzung des logischen Raumes der Natur mit den Naturwissenschaften zu verschulden. McDowell erkennt hierdurch eine Kluft zwischen dem logischen Raum der Gründe und dem Raum der Naturgesetze, der Natur ausschließlich im Sinne Newton'scher Gesetze begreift. Das Ding-an-sich wird zwar vollständig in den Raum der Naturgesetze integriert, es ergibt sich jedoch, dass ausschließlich naturwissenschaftliche Methoden Wissen begründen können. Dadurch verfügen sie über einen Totalitätsanspruch, der Fragen über den Geist nicht ausreichend beantworten kann. Die Alternative hierzu wäre der Rückgriff auf einen zügellosen Platonismus, der auf absolute Prinzipien verweist und dadurch die spezifisch menschliche Qualität auf das Übernatürliche verlegt.

Die Frage ist nun, ob als Alternative für diesen Totalitätsanspruch der Naturwissenschaften lediglich ein Weltbild infrage kommt, das als vorwissenschaftlich bezeichnet werden kann. Der gedankliche Ursprung des Platonismus steht seiner Meinung nach in keinerlei Relation zum Menschen und der Welt. Auch die rationale Struktur, die in der Bedeutung vorkommt, ist unabhängig vom Menschen selbst, was das Vermögen des menschlichen Geistes mit dieser Struktur in Einklang zu kommen, als etwas Okkultes oder Magisches erscheinen lässt. Diesen unverblünten Platonismus möchte McDowell also ebenso umgehen wie eine komplette Wiederverzauberung der Natur, wie es in der Romantik der Fall gewesen ist. McDowell strebt eine Versöhnung von Vernunft und Natur im Sinne einer Form des Naturalismus an, die er *entspannter Naturalismus* nennt. Das Verhältnis von Mensch und Natur nach McDowell lässt sich in vier Konzeptionen zusammenfassen:

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

- a) Zügelloser Platonismus
- b) Naturalismus erster Ordnung (*nach Davidson oder Sellars*)
- c) Unverblümter Naturalismus
- d) Naturalisierter Platonismus (*Naturalismus zweiter Ordnung*)

Um sein Argument zu entwickeln, argumentiert er zunächst gegen zwei gängige Theorien, die sich als Alternative zum ersten und dritten Punkt anbieten und einen Naturalismus erster Ordnung umfassen. Demzufolge bieten sich seiner Meinung nach nur zwei Möglichkeiten an, wie sich der Geist auf die Welt bezieht. Entweder es wird ein Gegebenes angenommen, auf das Begriffe angewendet werden, oder es besteht eine kausale Verknüpfung zwischen Denken und Realität. Sellars führt ersteren Gedanken philosophisch aus und argumentiert für das Gegebene als einzig sicheres Fundament allen Wissens. Begriffe werden auf ein Gegebenes angewendet, das selbst jedoch begrifflich unbestimmt ist. Dies hat laut McDowell zur Folge, dass auch die Gründe, die Urteile begründen sollen, außerhalb der Sphäre des Begrifflichen liegen. Urteile wären dann gerechtfertigt, wenn die kausale Einwirkung der Welt einen externen Einfluss auf diese ausübt. Sprechen wir über moralische Urteile, so würden sich sämtliche normative Relationen, die jene Urteile rechtfertigen, außerhalb des Begrifflichen befinden. Sie würden als eine nicht-begriffliche Kontrolle von Außen auf den Raum des Begrifflichen einwirken. Diese Kontrolle soll verhindern, dass Begriffe in der unbegrenzten Freiheit beliebig angewendet werden. Insbesondere in Bezug auf moralische Urteile befriedigt das Argument das menschliche Bedürfnis, die Kontrolle und Verantwortung für moralische Urteile an eine „fremde Macht“ abzugeben<sup>61</sup>. Was sein soll, ist von außen festgelegt und entzieht sich der menschlichen Freiheit Begriffe hervorzubringen. Dies bedeutet, dass sich der logische Raum der Gründe weiter erstrecken müsste als der logische Raum der Begriffe. Dieser entzieht sich jedoch der Spontaneität, die die Freiheit besitzt, Begriffe anzuwenden.

Das Gegebene erscheint McDowell daher als eine einfache Antwort auf die Frage, wie sich der Geist auf die Welt bezieht. In ihm sieht McDowell eine Entlastungsfunktion für den Menschen, der hierdurch die Verantwortung der Rechtfertigung abgibt. Die Vorgehensweise ein Gegebenes anzunehmen, auf das die Begriffe angewendet werden, um im Nachhinein Wissen zu erzeugen, führt in eine Sackgasse, da das Gegebene begrifflich nicht bestimmbar ist. Die rechtfertigenden Gründe müssen als Relationen zwischen Begriffen bestehen.

Das Gegebene wird bereits bei Hegel als bloßes Sein oder Natur verstanden. In *Die Phänomenologie des Geistes* stellt es als das Unmittelbare die erste Stufe des Bewusstseins zum absoluten Wissen dar. Das Wahre ist in der bloßen sinnlichen Gewissheit als erste Stufe des Bewusstseins kein unmittelbares Einfaches, sondern epistemisch nur durch ein Vermitteltes *qua* Bewusstsein zugänglich. Demnach ist es selbst nicht von einem Bewusstsein vermittelt<sup>62</sup>. Das Gegebene ist laut McDowell daher ein Mythos. Dieser Mythos versucht eine Erklärung

---

<sup>61</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 32.

<sup>62</sup>Vgl. PhG, 63-64.

durch Entschuldigungen, aber nicht durch begrifflich bestimmbare Gründe zu liefern.

Der andere Weg wäre mit der Kohärenztheorie nach Davidson ein kausales Verhältnis zwischen Denken und der Wirklichkeit zu sehen<sup>63</sup>. Davidson entgeht dem Mythos des Gegebenen indem er versucht, die Verantwortung für Urteile in der kritischen Überprüfung im Subjekt zu sehen. Der logische Raum der Gründe erstreckt sich hier zwar nicht über den Raum des Begrifflichen hinaus. Allerdings wird bei ihm das Begriffliche gänzlich von der Natur ausgeklammert. Empirische Urteile würden als Aussagen über eine externe Realität verstanden werden, die gänzlich von ihr losgelöst sind. Es ergibt sich eine Spaltung zwischen Denken und Wirklichkeit. Die rechtfertigenden Gründe würden ohne Begrenzung, d. h. ohne kritische Überprüfung durch das Subjekt eingreifen. Da die Natur keinen begrifflichen Gehalt hat, sind auch sämtliche empirischen Urteile von einer solchen ausgenommen. Der Empirismus könnte zuletzt kein Wissen begründen. Vielmehr dreht sich in der Kohärenztheorie die Spontaneität im luftleeren Raum um sich selbst. Die Verbindung von Vernunft und Freiheit würde letzten Endes zu keinen gerechtfertigten Urteilen über die Welt führen. Es wird hier keine Reibung zwischen den logischen Raum der Gründe und der Außenwelt ermöglicht – die Spontaneität als Vermögen der Freiheit, Begriffe hervorzubringen, gleicht einer Rotation im luftleeren Raum. Dies steht laut McDowell nicht mehr im Sinne Kants. Die Freiheit benötigt eine externe Schranke, die als Kontrolle wirkt und somit Urteile rechtfertigen kann. Reicht jedoch der Raum der Gründe weiter als der Raum der Begriffe, wirkt sich diese Kontrolle nicht nur auf das Begriffliche, sondern auch auf alles aus, was darüber hinaus geht – sprich jenes nicht-begrifflich Gegebene. Die Gründe der Rechtfertigung würden daher unvermittelter Erfahrung gleichen.

Die geforderte Kooperation zwischen Rezeptivität und Spontaneität kann demzufolge in einem Naturalismus erster Ordnung nicht stattfinden. Das Verhältnis zwischen Kohärenztheorie und Mythos des Gegebenen beschreibt McDowell als ständiges Hin- und Herschwingen eines Pendels. Wenn man versucht dem Gegebenen auszuweichen, begibt man sich erneut in die Gefangenschaft einer Kohärenztheorie, die das Denken nicht verlassen kann. Wenn das Material der Erfahrung nicht-begrifflich verfasst ist, stellt sich die Frage, wie der Mensch in seiner Spontaneität auf sie einwirken kann. Das Denken muss also einer externen Kontrolle unterliegen und der Raum der Gründe und Rechtfertigungen darf sich nicht weiter als der Raum des Begrifflichen erstrecken<sup>64</sup>.

McDowell sieht nur einen Ausweg aus dem Dilemma: Die Erfahrung muss bereits begrifflich verfasst sein, bevor sich die Spontaneität auf sie bezieht. Die begrifflichen Fähigkeiten der Spontaneität dürfen hierfür nicht erst in den Urteilen über die Erfahrungen am Werk sein. Da Erfahrung jedoch für ihn passiv zu verstehen ist, muss die Welt bereits begrifflich verfasst sein, wenn wir sie als begriffliche Wesen erfahren. Dies hat zur Folge, dass der Raum der Natur nicht ausschließlich mit dem Raum der Naturgesetze gleichgesetzt werden darf. Hierfür muss

---

<sup>63</sup>Davidson, D. (1994), 'Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und Erkenntnis'. In: Bieri, P. (Hrsg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Berlin.

<sup>64</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 39-42.

die bestehende Identität zwischen dem Raum der Gründe und dem Raum der Naturgesetze aufgehoben werden. Die Spontaneität ist also nicht naturalistisch zu begreifen, damit Urteile eine rechtfertigende Beziehung erhalten und die sinnliche Erfahrung als Tribunal wirkt, auf dem Urteile geprüft werden können. Sämtliche Urteile unterliegen der Kontrolle des Subjekts und keiner fremden Macht von außen.

Laut McDowell ist hierfür die Relation zwischen Spontaneität und sinnlichem Material der Anschauung als naturalistischer Vorgang zu sehen. Die Spontaneität findet in der Erfahrung kein vorbegriffliches Material vor. Die Beziehung zwischen Rezeptivität und Spontaneität gleicht einem Zusammenspiel. In seiner vierten Vorlesung zeigt McDowell die tiefer liegenden Gründe hierfür auf, die sich auf den Naturbegriff beziehen. McDowells Entdeckung ist zunächst die, dass zahlreiche Fragen der zeitgenössischen Philosophie auf der Dichotomie zwischen Mensch und Natur zurückzuführen sind. Diese Tatsache, den Menschen als vernünftiges Wesen und die Natur als szientistisch erfasstes Objekt zu bestimmen, charakterisiert er als »vermutlich tief verwurzelte geistige Blockierung«<sup>65</sup>, die die Philosophie immer wieder in ein neues Dilemma stürzt.

## 3.1. Die Wiederverzauberung der Natur

Um zu erklären, wie Begrifflichkeit in die Natur gekommen ist, ist es für McDowell notwendig, den bestehenden *Common Sense* der Naturauffassung zu hinterfragen. McDowell erkennt deren Ursache im Aufstieg der modernen Naturwissenschaften im 17. Jh. Im Rückgriff auf eine Formulierung von Max Weber droht die Naturwissenschaft die Natur zu entzaubern, indem diese ausschließlich durch Naturgesetze begriffen wird:

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.<sup>66</sup>

Ein Gegensatz liefert die Naturauffassung des Mittelalters, in der die Natur eine begriffliche Bedeutung hatte und wie ein Lehrbuch gesehen wurde. So galten die Naturphänomene vor dem Aufkommen der Naturwissenschaften als Gegenstand der Interpretation und begrifflicher Auffassung, die dem heutigen Lesen und Interpretieren von Texten ähnelt. In Ablehnung eines solchen Naturverständnisses bekundet McDowell seinen Respekt gegenüber den Errungenschaften der Naturwissenschaften. Dennoch betont er, dass die Entzauberung der Natur

---

<sup>65</sup> McDowell (1994), S. 94.

<sup>66</sup> Weber (1968), S. 596.

durch dieselben eine Kluft zwischen dem Wissen erzeugt, das im logischen Raum der Gründe verortet ist und dem kausalen Naturverständnis im Raum der Naturgesetze. Da der Mensch seine sinnliche Wahrnehmung mit der Wahrnehmung von Tieren als rein natürlichen Bewohnern des Raumes der Naturgesetze teilt, entsteht eine Inkohärenz.

Eine naheliegende Lösung wäre erneut in das Dilemma zwischen Kohärenztheorie und Mythos des Gegebenen auszuweichen. Ein unverblümter Naturalismus als dritte Möglichkeit kommt für McDowell nicht infrage, da er eine außernatürliche Spontaneität als begriffliches Vermögen der menschlichen Freiheit nicht berücksichtigen kann. Die Attraktivität dieser Weltanschauung ergibt sich ebenso durch seine Konformität mit den Naturwissenschaften wie durch eine Lösung des geschilderten Dilemmas. Wird Spontaneität jedoch im Sinne eines unverblünten Naturalismus verstanden, so müssten Gedanken und Begriffe über Spontaneität ebenfalls naturalistisch verfasst sein. Das Gleiche betrifft die kausalen Verknüpfungen von Begriffen, die sich innerhalb des Raumes der Gründe abspielen. Überlegungen über die Struktur des Raumes der Gründe wären aus demselben Material, wie die Schilderungen über Vorgänge in der Natur. Die Theorie kann sich dadurch selbst nicht zum Gegenstand machen. Die Theorie über die Theorie, also eine Meta-Theorie des Naturalismus, müsste ebenfalls naturalistisch verfasst sein. Dies ist der eigentliche Stein des Anstoßes für McDowell, was ihn dazu bringt, den Grundgedanken des Naturalismus zu erweitern: Die Spontaneität ist für sich genommen nicht naturalistisch bestimmbar. Sie wird es jedoch dann, wenn sie in Bezug zum Raum der Natur steht. Hierfür bedient er sich eines Konzeptes der zweiten Natur, das er in der Ethik des Aristoteles vorfindet.

In der aristotelischen Konzeption des Menschen ist die Rationalität ein integraler Bestandteil seiner animalischen Natur und diese Konzeption ist weder naturalistisch im modernen Sinn [...] noch beladen mit philosophischen Sorgen.<sup>67</sup>

Diese Sorgen umfassen jene Angst der modernen Philosophie einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen, wie McDowell mit Sellars argumentiert<sup>68</sup>.

#### 3.1.1. Rückgriff auf die naturalistische Ethik von Aristoteles

Die aristotelische Tugendlehre durch Gewöhnung gründet laut McDowell in der Natur. Seiner Meinung nach wäre es ein Fehler davon auszugehen, dass Aristoteles durch einen vorneuzeitlichen Naturbegriff vor der Frage gefeit ist, wie sich der Geist auf die Welt bezieht. McDowell möchte nicht die Rezeptivität an sich, sondern die begriffliche Erfahrung erfassen, für die die beiden Verstandesvermögen Spontaneität und Rezeptivität konstitutiv sind. Die geschilderte Oszillation zwischen Mythos des Gegebenen und Kohärenztheorie ist ihm zufolge ein »Ausdruck einer nachvollziehbaren Entstellung des aristotelischen Gedankens, dass es sich bei normalen erwachsenen Menschen um vernunftbegabte Lebewesen handelt«<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup>McDowell (1994), S. 136.

<sup>68</sup>Vgl. Sellars (1997), S. 298 und hierzu vgl. McDowell (1994), S. 14 f.

<sup>69</sup>Ebd., S. 108.



### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

Mit seinem Rückgriff auf Aristoteles betont McDowell, dass die heutige Wissenschaft Rationalität aus der ausschließlich mittels Naturgesetzen begriffenen Natur ausschließt und die Vernunft von der, laut der Evolutionstheorie als tierisch aufgefasste Natur des Menschen trennt<sup>70</sup>. Doch es ergibt sich ein Problem, wenn die Fundierung eines rationalen, tugendhaften und ethischen Verhaltens in einer derart aufgefassten Natur gesucht wird. Denn wenn der Mensch aus seiner Natur zurücktreten und sein Handeln hinterfragen kann, hat er die Fähigkeit, auch jene rationale Fundierung in der Natur zu verlassen. Hierdurch stellt sich laut McDowell die Frage, ob das Diktum der Vernunft nach tugendhaftem Handeln überhaupt noch eine Rolle spielt. So verweist er auf Bernard Williams Aussage über die Natur als archimedischen Punkt der Ethik:

Nonetheless, it might turn out that when we properly think about it, we shall find that we are committed to an ethical life, merely because we are rational agents. Some philosophers believe that this is true. If they are right, then there is what I have called an Archimedean point: something to which even the amoralist or the skeptic is committed but which, properly thought through, will show us that he is irrational, or unreasonable, or at any rate mistaken.<sup>71</sup>

Die Auffassung der Natur als archimedischen Punkt lehnt McDowell ab, was er mit der Lehre von Aristoteles begründet. In der *Nikomachischen Ethik* sagt Aristoteles, dass der Kluge (φρόνιμος) in der Lage ist, sein Vorgehen so einzurichten, dass er auf unvorhergesehene Ereignisse angemessen reagieren kann. Hier steht dessen Mesotes-Lehre im Hintergrund. Tugend ist nach dieser stets die Mitte (μεσότης) eines Zuviel oder Zuwenig<sup>72</sup>. So ist z. B. Tapferkeit die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Es handelt sich bei Aristoteles um eine situationsspezifische Bestimmung des Guten und nicht um eine bloße Regelmäßigkeit. Laut Aristoteles geht es nicht nur um die Realisierung eines begrenzten Ziels, sondern es handelt sich um den flexiblen Umgang mit den Mitteln, die benötigt werden, um das Ziel zu erreichen. Der φρόνιμος hat das Ziel des guten Lebens als Ganzes (εὖ ζῆν ὅλως) im Blick. Die Mittel, dieses zu erreichen sind bei Aristoteles die Tugenden. Der Kluge nimmt durch seine Tugend Rücksicht auf unvorhersehbare Ereignisse, die eine mögliche Förderung oder Schaden für sein Wohl darstellen können. Ein wichtiges Kriterium ist hierbei, die richtigen Entscheidungen zu treffen (προαίρεσις). Bevor eine Entscheidung getroffen wird, überlegt und beratschlagt jener über mögliche Alternativen, also über Dinge, die sich auch anders verhalten können. Das einsichtige, praktische Handeln geht Aristoteles zufolge mit dem Tugendhaftsein einher. Wahrhaft klug kann nur der sein, der zugleich auch tugendhaft ist. Daher weiß der Kluge, dass Tugendhaftigkeit zum guten Leben dazugehört und sie erstrebenswert macht. Folglich vollzieht sich laut Aristoteles das einsichtige oder kluge Handeln gemäß der Tugend. McDowell weist diese exklusive Disposition jedoch nicht allein den Klugen und Tugendhaften zu. Er spricht von der φρόνησις im Sinne einer grundsätzlichen Empfänglichkeit der praktischen Vernunft<sup>73</sup>. Diese rationalen Gründe ethischen Handelns schweben nicht auf unheimliche Art in

<sup>70</sup>Vgl. McDowell, J. (2009), *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt am Main, S. 38.

<sup>71</sup>Williams (2006), S. 29.

<sup>72</sup>Vgl. NE, 1105 b19 f.

<sup>73</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 108.

einem luftleeren Raum der Gründe, sondern sie stehen in enger Verbindung mit der προαίρεσις, dem Entscheidungsvermögen des erwachsenen Menschen. Dieses Entscheidungsvermögen ist McDowell zufolge als Ausdruck der Spontaneität eines jeden Menschen zu sehen. Hierdurch entfällt das heroische Ideal des einen, tugendhaften Menschen der Antike ebenso, wie die daraus resultierende Frage des Erwerbes der Klugheit vor der Tugendhaftigkeit.<sup>74</sup>

#### 3.1.2. Die zweite Natur des Menschen

Wenn Natur rein naturalistisch aufgefasst wird, gibt es laut McDowell keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie sich der Geist auf die Welt bezieht. Urteile und deren Rechtfertigungen wären demzufolge physikalische Prozesse, denen eine Bedeutung abhanden kommt. Dasselbe gilt für die menschliche Freiheit, Begriffe auf das physikalische Material anzuwenden und im Sinne der Synthesis der transzendentalen Apperzeption nach Kant zu formen. Eine Anschauung kann bei Kant nur durch einen Gegenstand gegeben sein, für den es einen Begriff gibt; andernfalls wäre sie blind. Erst im Vollzug der Einheit der Apperzeption wird die Urteilsbildung über einen Gegenstand der Anschauung als objektiver Wahrheitsanspruch möglich. Wie Kant in seiner Antinomienlehre zeigt, ist das Ding-an-sich unerreichbar. Die Auffassung, die wir von der Welt haben, ist Produkt unserer transzendentalen Apperzeption und dadurch immer mit einem gattungsspezifischen Relativismus verknüpft. Dies geschieht nämlich in der Form, in der wir als Menschen relativ zu unserem Produkt der Welt, nicht aber zu der an-sich-seienden Natur der Dinge und damit nicht unmittelbar zur Welt stehen. Bei Kant wird das Subjekt in seiner Rezeptivität immer vom Ding affiziert. Der Mensch bildet durch das Vermögen der Spontaneität mittels Verstandeskategorien und Begriffen entsprechende Urteile, die laut Kant niemals das Ding in seiner wahren Natur treffen können. Die Welt ist Kant zufolge als Produkt unserer Bestimmungen des Dinges anzusehen. In seinem Aufsatz *Two Sorts of Naturalism* (1996) äußert sich McDowell eingehender über das Ansich:

Es sieht so aus, als werde die Objektivität, die wir in der Welt der Natur ansiedeln wollten, an einen Ort des Gesamtbilds verstoßen, an dem sie für uns keinen Nutzen hat, denn das unbeschreibbare Ansich ist, wie Kant selbst gezeigt hat, für uns ein Nichts.<sup>75</sup>

McDowell möchte nun die Spontaneität, wie sie von Kant begriffen wird, in das natürliche Wesen des Menschen integrieren. Doch nicht die Spontaneität selbst ist als natürlich aufzufassen, sondern ihr Bezug auf die Natur, die der Mensch im Laufe seines Lebens als natürlichen Prozess bildet. Dieser natürliche Prozess gleicht der Gewöhnung, die dem Ethos der aristotelischen Tugendethik zugrundeliegt. Für McDowell steht jedoch fest, dass er sowohl diesen als auch den Grundgedanken von Kant beibehalten möchte, ohne dabei den Menschen so

<sup>74</sup>Siehe hierzu auch McDowells früheren Aufsatz *The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics* (1980), in dem er im Rahmen der Frage nach dem gelungenen Leben über das Verhältnis zwischen φρόνησις und verschiedenen Klugheitsbegriffen diskutiert. Vgl. McDowell (2009), S. 126 f.

<sup>75</sup>Ebd., S. 46.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

aufzufassen, als stünde er »mit einem Fuß innerhalb und mit dem anderen Fuß außerhalb der Natur«<sup>76</sup>. Durch das Vermögen der Spontaneität transzendiert der Mensch nicht den natürlichen Raum, sondern erwirbt diese Fähigkeit im Laufe seines Lebens. An seinem Lebensanfang ist der Mensch als Neugeborenes ohne jegliche Rationalität und frei von jeglicher Spontaneität. Diese erwirbt er mit zunehmendem Alter und bildet mit ihr seine Persönlichkeit. Das Diktum der Vernunft wird innerhalb des Prozesses der ethischen Erziehung gebildet. So begründet McDowell, vergleichbar mit Nietzsches Aussage, »dass der Mensch das *noch nicht festgestellte Tier*«<sup>77</sup> sei, eine ähnlich naturalistische Konzeption mit der Aussage:

Ausübungen der Spontaneität gehören zu unserer Lebensweise. Und unsere Art zu leben, ist die Weise, uns als Tiere zu verwirklichen. Das beseitigt jedes Bedürfnis, uns als seltsame Wesen verstehen zu müssen, die auf eine eigentümliche Art zweitgeteilt sind, da sie mit einem Fuß im Tierreich stehen und zugleich auf eine mysteriöse Art an einer außernatürlichen Welt rationaler Beziehungen teilhaben.<sup>78</sup>

Damit meint McDowell im Gegensatz zum Amoralismus nach Nietzsche, dass die Ausübung der Spontaneität als ein natürliches Bedürfnis des Menschen verstanden wird. Dieses Bedürfnis ist jedoch nicht naturwissenschaftlich, sondern rein gesellschaftlich zu begreifen. Es basiert auf Erfahrungen bzw. auf der moralischen Erziehung des Menschen und wird im Laufe des Lebens zu dessen *zweiter Natur*. Die Rechtfertigung von Urteilen ergibt sich dann durch den begrifflichen Gehalt der empirischen Erfahrung. Im Ausgang seiner komplexen Argumentationskette bezüglich der begrifflichen Wahrnehmung der Welt, möchte McDowell einen Kompromiss vorschlagen, indem er auf den Begriff der *Bildung* verweist, den er in Anlehnung an Hegel verwendet<sup>79</sup>. Er setzt die Vernunft in das natürliche Wesen des Menschen, wodurch die Weltordnung nicht mehr auf einer transzendentalen Operation basiert.

Indem der logische Raum der Gründe *sui generis* bestimmt wird, ist es McDowell möglich, eine Konzeption der zweiten Natur zu entwickeln. Durch das Konzept der *Bildung* versucht er das logische Reich der Gründe in die Natur zu verlagern. Doch im Gegensatz zum unverblühten Naturalismus ist der Raum der Gründe nicht mit dem Raum der Natur identisch. Vielmehr muss der Raum der Natur bereits begrifflich verfasst sein. Hierdurch verortet McDowell begriffliche Mächte in der Erfahrung, die die Freiheit der Spontaneität gewährleisten. Wenn der logische Raum der Gründe *sui generis* und dennoch natürlich verstanden wird, muss der Naturbegriff mehr umfassen, als der Raum der Naturgesetze nahe legen kann. Im anderen Fall wäre man erneut beim unverblühten Naturalismus angelangt. Mit anderen Worten, McDowell möchte die entzauberte Natur wiederverzaubern, wodurch der logische Raum

---

<sup>76</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 103.

<sup>77</sup>FN II, S. 623.

<sup>78</sup>McDowell (1994), S. 103.

<sup>79</sup>In der *Phänomenologie des Geistes* sucht Hegel nach derjenigen Gestalt des Bewusstseins, in der die Identität von Begriff und Gegenstand, An sich sein und Für sich sein, also der Identität von Subjekt und Objekt liegt, die McDowell vermeiden möchte, indem er die Spontaneität in die Natur verlagern möchte. Aus diesem Grunde betont McDowell im Vorwort von *Mind & World*, dass das Werk »als eine Einführung in die *Phänomenologie*« zu verstehen ist. Ebd., S. 9. Der Frage, ob McDowells Kompromiss eines »domestizierten Hegelianismus« letzten Endes gelingt, ist Richard Bernstein nachgegangen. Vgl. Bernstein, R. (2002), 'McDowell's domesticated Hegelianism'. In: Smith, N. H. (Hrsg.), *Reading McDowell*. London.

der Gründe mit dem Raum der Natur verknüpft wird. Hierzu dient ihm das Konzept der zweiten Natur, wie es Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* begründet. Der antike Begriff der Tugend, die dem Tugendhaften zukommt, wird bei McDowell zur praktischen Vernunft, die jeder Mensch im Prozess der Sozialisation erlangen kann. Die Gebote der Vernunft stammen hierdurch nicht von außen, sondern aus der gesellschaftlichen Entwicklung heraus. Der Mensch als Tier unterliegt weiterhin den natürlichen Trieben, die sich als Lust und Unlust äußern. Durch den Erwerb der zweiten Natur als Bildung oder Erziehung werden diese jedoch unter Kontrolle gebracht. Hierfür ist ein »Paradigma eines radikalen Überdenkens der Natur«<sup>80</sup> vonnöten, das McDowell mit seiner Konzeption vornehmen möchte.

Wenn es darum geht, moralische Urteile kritisch zu prüfen, fällt dies also in den Bereich der zweiten Natur. Die Klugheit jedoch, wie sie von Aristoteles begründet wird, vergleicht McDowell mit Neuraths Bild des Seemanns, der sein Schiff auf offener See erneuert. Hierzu ist es notwendig, »Teile der überkommenen Denkweise über Bord werfen zu müssen; und – obwohl sich das schwieriger mit Neuraths Bild vereinbaren läßt – Schwächen, die die Reflexion in den überkommenen Denkweisen aufdeckt, können die Herausbildung neuer Begriffe und Konzeptionen leiten«<sup>81</sup>.

#### 3.1.3. Werte in der Natur

Wenn McDowell davon spricht, die Natur wieder zu verzaubern indem Vernunft und Natur miteinander versöhnt werden, so hat dies zur Folge, dass der logische Raum der Gründe und der Raum der Naturgesetze keine zwei getrennten Räume mehr darstellen. Vielmehr konstituieren sie ein quasi-phänomenologisches In-der-Welt-Sein. Moral und Ethik sind stets im logischen Raum der Gründe verankert. Die kognitive Erfassung des moralischen Wissens ergibt sich laut McDowell dadurch, dass die Welt begrifflich verfasst und der Mensch als *animal rationale* ein sprechendes Wesen ist. Begreift man nun die Natur nicht mehr ausschliesslich im Raum der Naturgesetze, spricht, vertritt man nicht einen *unverblühten Naturalismus*, sondern gesteht ihr eine begriffliche Komponente zu, führt das zu einer Erweiterung des Naturbildes. Hiermit ließe sich das bestehende Fundament einer mechanistischen Sichtweise der Natur aufbrechen und die Frage nach einer ethischen Verantwortung gegenüber der Natur auf sämtlichen Ebenen der Philosophie legitimieren. Dennoch ist es noch offen, ob eine solche Erweiterung des Naturbegriffs als Fundament einer Naturethik tauglich ist. Ein solches Fundament wäre insofern attraktiv, da es nicht auf eine holistische Metaphysik zurückgreift oder ein vollständig naturalisiertes Weltbild voraussetzt.

McDowells Vorhaben ist es jedoch nicht, derartige konstruktive Philosophie zu betreiben. Seine Art zu Philosophieren ist vielmehr in Wittgenstein'scher Manier als therapeutisches Projekt zu verstehen, bei dem der Patient die Philosophie selbst ist, die von ihren Fragen geheilt werden muss. Doch selbst wenn McDowell lediglich der Oszillation zwischen Mythos des

---

<sup>80</sup> McDowell (1994), S. 104.

<sup>81</sup> Ebd., S. 106.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

Gegebenen und einer Kohärenztheorie entgehen möchte, liegt seine Verantwortung auch in den restlichen philosophischen Konsequenzen der Versöhnung von Vernunft und Natur. McDowell bringt ein naturalistisches Kausalverständnis des menschlichen Verstandes mit ein, welcher kulturelle, soziale oder historische Prozesse als natürliche Vorgänge begreift. Dabei handelt es sich um eine Erweiterung des bestehenden Naturbegriffs, die das Wesen der Natur nicht auf Naturgesetze reduziert, sondern sie auf das der Begrifflichkeit hin erweitert.

Die Tatsache, dass begrifflicher Gehalt nicht einfach so in die Natur gelangen kann, ist McDowell zufolge auf den Aufstieg der Naturwissenschaften im 17. Jh. zurückzuführen. Diese Tatsache ist kulturell so stark im heutigen Weltverständnis verwurzelt, dass er auf die Formulierung einer Wiederverzauberung der Natur von Max Weber zurückgreift. Doch was bedeutet das für das Problem, ob Werte in der Natur existieren und wie sie in diese gelangen?

Die Frage lässt sich an dieser Stelle bereits beantworten. Existiert nämlich eine von McDowell beschriebene Kluft zwischen einem logischen Raum der Gründe, in dem alles faktische Wissen angesiedelt ist und dem Raum der Naturgesetze, der Natur ausschließlich im Sinne Newton'scher Gesetze begreift, ist es *ex hypothesi* auszuschließen, dass Werte in der Natur existieren. McDowells Vorhaben ist es jedoch genau diese Kluft überbrücken, wodurch hypothetisch die Möglichkeit von Werten der Natur eröffnet wird.

Die Theorie der begrifflichen Wahrnehmung der Welt, mit welcher McDowell den Mythos des Gegebenen aufzuheben versucht, wendet er ebenso auf die Wahrnehmung von Werten an. So sind ihm Werte einerseits unheimlich, wenn sie im platonischen Sinne verstanden werden; andererseits sind Werte nicht in der Natur als Gesamtheit der Naturgesetze vorhanden. Dadurch eröffnet sich die bekannte Kluft: Auf der einen Seite ist die Natur entzaubert und auf der anderen Seite finden sich Werte als etwas Gespenstisches. Die menschliche *Bildung* soll demnach als Brücke über diese Kluft fungieren. In *Mind & World* findet sich allerdings wenig über dessen Verständnis von Werten. So gibt er bezüglich der Werttheorie nach Aristoteles allein den Hinweis:

Das Ethische ist der Bereich rationaler Forderungen, die es sowieso gibt, egal ob wir für sie empfänglich sind oder nicht. Wir werden auf diese Forderungen aufmerksam, indem wir die geeigneten begrifflichen Fähigkeiten erwerben.<sup>82</sup>

Wenn man mit McDowell davon ausgeht, dass der Mensch seine moralische, zweite Natur im Prozess der Sozialisierung bildet, die Vernunft jedoch nicht von Außen Einfluss auf moralische Urteile nimmt, kann diese Passage äußerst verwirrend sein. Aufschluss geben hier seine früheren Aufsätze *Values and Secondary Qualities* (1985) und *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World* (1983)<sup>83</sup>.

Im ersten Aufsatz greift McDowell den Gedanken von primären und sekundären Qualitäten auf, wie er von John Locke verstanden wird<sup>84</sup>. Eine primäre Qualität ist im Sinne Lockes

---

<sup>82</sup>McDowell (1994), S. 107.

<sup>83</sup>Vgl. McDowell (2009), S. 179-203; 204-230.

<sup>84</sup>McDowell bezieht sich hier auf das zweite Buch aus John Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand*. Vgl. *Vers.*, II, Kap. VIII, § 9, 10 und vgl. McDowell (2009), S. 207.

objektiv, wenn sie die Eigenschaften eines Dinges, wie Ausdehnung, Festigkeit oder Form erkennen lässt und wahrnehmbar wird. Eine sekundäre Qualität ruft hingegen eine Empfindung im Subjekt hervor wie z. B. die der Farbe, Geschmack oder Klang. McDowell betont, dass die primäre und sekundäre Qualitäten nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Wenn ein Gegenstand z. B. gelb erscheint, dann bedeutet das ihm zufolge, dass der Gegenstand die sekundäre Qualität »gelb« besitzt und eine entsprechende Empfindung im Subjekt hervorruft. McDowell lehnt daher eine projektivistische Wahrnehmungstheorie ab: Die Farbe liegt nicht im Auge des Betrachters, der diesen Gegenstand als gelb beschreibt und dessen Beschaffenheit der Beschreibung lediglich ähnelt<sup>85</sup>. Vielmehr ist die Eigenschaft »gelb« dem Gegenstand selbst zuzuschreiben und daher unabhängig von der Erfahrung.

Dieses Verständnis von Farben als sekundäre Qualitäten überträgt McDowell auf Werte. Demgemäß sind Werte nicht projektivistisch zu sehen und in der subjektiven Empfindung des Werterfahrenden situiert. Dennoch sind Werte ebensowenig streng objektiv zu begreifen. Die subjektive Erfahrung eines Wertes ist, ähnlich wie die Farberfahrung, mit der Eigenschaft des Gegenstandes in Verbindung zu bringen, die als dessen sekundäre Qualität objektiv bestimmt ist. Doch bei Werten findet sich der Unterschied, dass die hervorgerufene Empfindung die entsprechende Reaktion »verdient«<sup>86</sup>. McDowell nennt hier als Beispiel die Tugend, die er als Grundlage der Ethik begreifen möchte. Ebenso ist jedes Gefühl als Beispiel heranzuziehen, das an einen Gegenstand gekoppelt wird. Die emotionale Reaktion folgt keinem Mechanismus, der diese als kausalen Prozess ansieht. Es ist ihm zufolge nicht der Fall, dass auf eine objektive Traurigkeit die Reaktion der Trauer folgt. Gefühle wie Freude oder Trauer sind ebensowenig als Projektion des Subjektes zu verstehen.

McDowell tendiert daher zu einer phänomenologischen Werttheorie. Laut dieser wäre der Gegenstand selbst traurig, furchtbar oder lustig, wodurch er die emotionale Reaktion verdient. Der Gegenstand selbst strahlt demzufolge Furcht aus, die vom Subjekt als furchtbar empfunden wird. Die Bestimmung ist hier wesentlich normativ. Dies kann jedoch nicht der Fall sein, wenn der Bereich von Werten als von der Welt getrennt angesehen wird.

An diesen Gedanken knüpft er in *Mind & World* an: Wenn Welt und Wert getrennt gesehen werden, ist auch die Dichotomie von Geist und Welt nicht zu lösen. Der Raum der Gründe würde mit dem Raum der Naturgesetze zusammenfallen. McDowell setzt Werte daher nicht schlichtweg mit sekundären Qualitäten gleich. Wie er in *Mind & World* sagt, liegen Werte im Bereich rationaler Forderungen, der unabhängig der Empfänglichkeit des Erfahrenden ist. Der Erwerb der Bildung *qua* zweite Natur soll dem Menschen diesen Bereich eröffnen. Wenn McDowell also danach fragt, wie der Bereich nicht als unheimlich, d. h. außerhalb des Begrifflichen oder Wahrnehmbaren gesehen werden kann, ist diese Frage dadurch zu beantworten, indem die Identität von Objektivität und Wirklichkeit, sowie von Subjektivität und Täuschung aufgehoben wird. Das erkenntnistheoretische Problem soll hier den Weg zu einer Theorie der Moral ebnen.

---

<sup>85</sup>Vgl. McDowell (2009), S. 209.

<sup>86</sup>Ebd., S. 221.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

Dies möchte er im letzteren der oben genannten Aufsätze vollziehen. Die in *Mind & World* gestellte These, Begrifflichkeit und Welt zu vereinen, hat McDowell nämlich bereits in *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World* in Bezug auf Welt und Werte entwickelt. Hier möchte er ein phänomenologisches Wertverständnis bestärken, das nicht von einem Weltgefüge spricht, sondern Welt mit Wert vereint sieht:

Wenn es gelingt, den Begriff der Welt (bzw. ihres Gefüges oder ihrer Ausstattung) von diesem Begriff der Objektivität zu lösen, wird es möglich, verschiedene Deutungen der These zu beachten, Werte gehörten ebenfalls zur Welt – und das ist eine These, die Philosophen wie Nichtphilosophen aufgrund der Phänomenologie der Werterfahrung reizvoll erscheint.<sup>87</sup>

Auf die Frage, wie ein Gefühl für eine Erfahrung bezüglich der Offenbarung der Welt konstitutiv sein kann, antwortet McDowell mit der *φρόνησις*, die jeder Mensch als praktische Vernunft ausbilden kann. Dies erfolgt über den Prozess einer Schulung der Gefühle, die nicht mit der Fähigkeit gleichzusetzen ist, die moralische Tauglichkeit der Objekte erfassen zu können. McDowell möchte eine Position vertreten, die phänomenologisch herzuleiten ist. Jene Schulung der Gefühle übernimmt nämlich die moralische Bildung der zweiten Natur. Die Rechtfertigungsgründe für moralische Urteile sind nicht in einem abgetrennten Raum vorhanden, sondern ergeben sich in der Welt. Die Werterfahrung ist also wesentlich subjektiv und dennoch unabhängig von der eigentlichen Qualität des Objektes. Grundlegend ist, dass Subjektivität und Objektivität laut McDowell nicht mit den Attributen »trügerisch« und »wahrheitsgemäß« gleichzusetzen sind. In der Aufhebung dieser epistemologischen Identität liegt seiner Meinung nach der Schlüssel für eine phänomenologische Werttheorie, die er in seinem Aufsatz allerdings nur skizziert.

Nimmt man vom Menschen unabhängige Werte an, begibt man sich in einen moralischen Realismus, der Werte als kognitiv erfassbar begreift. Wertrealisten gestehen Normen und Werten einen faktischen Gehalt zu. McDowell argumentiert als solcher Realist ausdrücklich gegen den Nonkognitivismus, der moralische Urteile als nicht kognitiv erfassbar macht und ethisch dichte Begriffe umfasst<sup>88</sup>. Solche ethisch dichten Begriffe wie z. B. Brutalität oder Grausamkeit sind größtenteils mit subjektiven Werten beladen. Diese subjektiven Werte finden sich nicht als Tatsachen in der Welt, sondern sind von ihr abgetrennt. Folglich muss in dieser Sichtweise zwischen Welt und Geist eine Kluft bestehen, wie McDowell in *Mind & World* aufzeigt. Die einzige Lösung ist der Fall, in dem Tatsachen und Werte miteinander verschränkt sind. Die Welt ist daher in Wittgenstein'scher Manier zu begreifen: Als alles, was der Fall ist<sup>89</sup>. Folglich müssen Werte, wenn sie kognitiv erfassbar sein sollen, ebenfalls der Fall sein können. McDowell geht also den Weg, die Dichotomie zwischen Tatsache und Wert aufzuheben, die zugleich den naturalistischen Fehlschluss und jene philosophischen Sorgen

---

<sup>87</sup>Vgl. McDowell (2009), S. 220.

<sup>88</sup>Vgl. Miller (2003), S. 243-269.

<sup>89</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 52 und Wittgenstein, L. (1984), *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt a. M., § 1.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

und Ängste verursacht, die er in *Mind & World* thematisiert.<sup>90</sup>

In Bezug auf Werte spricht er daher von einer entscheidenden Unähnlichkeit zwischen Werten und sekundären Qualitäten. Er ordnet diese in Ablehnung der Unterteilung weder primären noch sekundären Qualitäten eindeutig zu<sup>91</sup>. Der Wert ist laut McDowell also nicht als Teil des Gefüges bzw. der Ausstattung der Welt zu verstehen, sondern fällt mit der Welt zusammen. Er vergleicht den Wert vielmehr mit einem Gefühl, wie z. B. Furcht, was McDowell in die Position eines Neo-Sentimentalisten bringt. Dadurch, dass Wert und Welt zusammenfallen, ergibt sich für die urteilende Haltung eines Wissenschaftlers ebenfalls eine Vereinheitlichung:

Die Forschungshaltung der Wissenschaft sorgt dafür, dass Wirkungen, die auf besondere Merkmale des Forschers zurückgehen, in Abzug gebracht werden; sogar sein Menschsein bleibt unberücksichtigt. Das ist der Grund, weshalb die von der Wissenschaft erschlossene Welt keine sekundären Qualitäten enthält<sup>92</sup>.

Werturteile müssen mit faktischen Urteilen in Verbindung gebracht, dürfen aber nicht äquivalent behandelt werden. Für die Verschränkung von Tatsache und Wert ist eine phänomenologische Werttheorie heranzuziehen.

McDowells Skizze einer solchen Werttheorie ist in zweifacher Hinsicht für die Untersuchung der ethischen Beziehung des Menschen zur Natur von Interesse. Wenn sich die Natur als Region der menschlichen Welt verstehen lässt, ist eine Annahme einer starken Metaphysik überflüssig, wie sie z. B. die von Næss vorausgesetzt wird. Eine Kritik des bestehenden Weltbildes würde sich hier auf die vollständige Entzauberung der Natur beziehen. Wenn sie allerdings von einer menschlichen Unabhängigkeit von Werten ausgeht, sind Argumente mit ethisch dichten Begriffen oder Metaphern, wie beispielsweise »Vergewaltigung der Natur« oder »Grausamkeit gegenüber Tieren«, für die Argumentation nicht heranzuziehen, da sie dem angenommenen Werterealismus widersprechen. Ein Verständnis von Natur als Region der menschlichen Welt lässt eine jegliche Sorge des Menschen gegenüber der Umwelt als Sorge über einen Teil seines anthropozentrischen Weltbildes begreifen. Durch ein solches Verständnis lassen sich also die ontologisch unterschiedlich fundierten Positionen der Umweltethik anthropogen bewusst machen. Dies bedeutet in letzter Konsequenz, dass umweltethische Sorgen unabhängig der metaphysischen Annahmen kulturell zu betrachten sind.

Was es laut McDowell in der Philosophie letztlich zu beseitigen gilt, ist der unverblünte Naturalismus, der das szientistische Weltbild konstituiert. McDowell zielt auf eine liberale Form des Naturalismus ab, die nicht reduktionistisch vorgeht. In letzter Konsequenz könnte

---

<sup>90</sup>Eine ähnliche Strategie verfolgt auch Hilary Putnam. In *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* zeigt er, wie das Auseinanderklaffen von Tatsache und Wert sowie die klassische Unterscheidung von analytisch und synthetisch sowohl den Empirismus als auch den logischen Positivismus des 20. Jh. konstituiert haben. Dabei hinterfragt er die positivistische Deutung von Tatsachen innerhalb des mangelhaften Sprachverständnisses der Positivisten. Für diese existieren nämlich nur deskriptive oder normative Begriffe, wodurch normative Ethik zum puren Nonsense verblasst. In seinem Aufsatz legt Putnam die Schwäche der Argumente offen, mit denen für die Dichotomie zwischen Tatsachen und Wert argumentiert wird. Hierbei gelangt er zum Schluss, dass diese miteinander verwoben sein müssen. Vgl. Putnam, H. (2004), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass., S. 7-27.

<sup>91</sup>Vgl. McDowell (2009), S. 220.

<sup>92</sup>Vgl. ebd., S. 49.



man auch von einem Naturalismus ohne Naturwissenschaften sprechen, was seiner Meinung nach eine irrsinnige Beschreibung wäre. Dies möchte McDowell ebenso vermeiden, da es im Grunde nichts anderes als einen vorwissenschaftlichen Idealismus zur Folge hätte. Durch das Konzept der Begrifflichkeit in der Natur gelangt Bedeutung in die Natur. Befindet sich eine begriffliche Bedeutung ebenso wie das Begreifen durch Naturgesetze in der Natur, dann liegt es nicht mehr fern, moralische Qualitäten in der Art von sekundären Qualitäten in der Natur zu verorten. Dies geschieht jedoch ohne Annahme von intrinsischen Werten, die in einem, von der Natur getrennten, übernatürlichen Raum liegen.

## 3.2. Der Vergleich zwischen Mensch und Tier

Vor dem Erwerb einer zweiten Natur, die der Mensch im Laufe seines Lebens bildet, besitzt dieser nicht vollständig ausgebildete, begriffliche Fähigkeiten. McDowell betont, dass eine solche Prä-Begrifflichkeit bereits im Tier vorhanden ist. Die Anlage zur Vernunft kann jedoch nur vom Menschen vollständig ausgebildet werden, der sich als besondere Spezies vom Tier unterscheidet, nämlich als *animal rationale*. In *Mind & World* weist McDowell darauf hin, dass der Mensch seine Wahrnehmung mit Lebewesen teilt, die über keine Spontaneität und kein Selbstbewusstsein verfügen. Er spricht hier von einer Wahrnehmungsempfindlichkeit gegenüber Merkmalen der Umgebung<sup>93</sup>. Diese unterscheidet er in zwei Arten: Die menschliche, von Spontaneität durchdrungene Art und die tierische, bei der dies nicht der Fall ist. Der Vergleich zwischen nichtsprachlichem und sprachlichem Lebewesen impliziert ihm zufolge nicht, dass Anschauung und sinnliche Wahrnehmung von der Spontaneität getrennt werden müssen. Eine begrifflich verfasste sinnliche Wahrnehmung heißt, dass Bedeutung in die Tätigkeit der Wahrnehmung eintritt. Dies geschieht nur, insofern Bedeutung nicht naturalistisch verstanden wird. Allerdings liefert er keine Beispiele, wie diese begriffliche Wahrnehmung genau funktionieren soll. Stattdessen geht er davon aus, dass die Welt der Tiere, die Natur, ebenso begrifflich verfasst sein muss.

McDowell geht es nicht allein um ein bloßes Anfüllen der Natur mit Bedeutung. Vielmehr stellt er die Frage, wie es möglich ist, dass Rezeptivität in der Natur vorzufinden und zugleich die sinnliche Wahrnehmung von Spontaneität durchdrungen ist. Dies bedeutet nämlich, dass eine Kluft zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Denken entsteht. McDowell sieht dies als den Ursprung des Problems, wie sich der Geist auf die Welt bezieht. Um diese Kluft zu überbrücken, besteht die übliche Vorgehensweise von einem unverblünten Naturalismus auszugehen. Um diese Möglichkeit zu vermeiden, bezieht er sich auf Gadamer, der sagt, dass Sprache die Verfasstheit der Welt ist und diese erst in ihr zur Geltung kommt<sup>94</sup>. Allein durch die Fähigkeit sie auszusprechen, erhält die Welt für den Menschen eine Realität. Das Tier

---

<sup>93</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 94.

<sup>94</sup>Vgl. Gadamer, H. G. (1965), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, S. 446-447.

ohne Fähigkeit zu Sprechen lebt in der Natur als Milieu, das Gadamer als Umwelt bezeichnet. Diese Umwelt übt auch einen Einfluss auf Charakter und Lebensweise des Menschen aus, wodurch sie für den Menschen ein »ursprünglich gesellschaftlicher Begriff [ist]«<sup>95</sup>.

Der Mensch besitzt im Gegensatz zum Tier eine *Umweltfreiheit*, die die sprachliche Verfasstheit der Welt mit einschließt. Der Anthropozentrismus als Erhebung des Menschen über die Umwelt und die Natur wird bei Gadamer sprachlich verstanden. Indem die Physik in Verbindung mit Chemie und Biologie einen Totalitätsanspruch verfolgt, die Gesamtheit allen Lebens zu umfassen, ist eine solche sprachliche Erweiterung nicht möglich. So liegt der Unterschied in der vorwissenschaftlichen Auffassung der griechischen *Theoria* und der modernen Welterfahrung darin, wie sie zu ihrer sprachlichen Erfahrung der Welt stehen. Das gilt laut Gadamer ebenso für das »Selbstverständnis«<sup>96</sup> der Evolutionstheorie. Das Tier besitzt nicht das Vermögen der Spontaneität und bewohnt die Welt *qua* erste Natur, indem es seinen biologischen Zwängen ausgeliefert ist<sup>97</sup>. Es hat nicht die Möglichkeit, im Hinblick auf das Ganze zu entscheiden und wägt nicht ab, was gut oder schlecht für sein Leben als Gesamtes ist. Der Mensch hat sein Leben als Ganzes im Blick, wohingegen das Verhalten des Tieres biologischen Antrieben folgt. Das Leben des Tieres wird demnach von dessen Umwelt gesteuert.

In *Two Sorts of Naturalism* führt McDowell ein Gedankenexperiment mit der Frage durch, was passieren würde, wenn ein Wolf Vernunft erwerben würde<sup>98</sup>. McDowell vermutet, der Wolf würde sein Handeln hinterfragen und sich die Frage stellen: »Warum sollte ich das tun?«. Anschließend würde er sich entscheiden, ob er zur Jagd gehen oder sich besser ausruhen und den anderen Wölfen das Jagen überlassen sollte. Seine Beute könnte er sich anschließend von ihnen abholen. Durch solche Erwägungen würde der Wolf aus seinen natürlichen Regungen zurücktreten und sein Handeln kritisch hinterfragen. Sein Lebensinhalt wäre auf einmal begrifflich erfassbar.

#### 3.2.1. Die Proto-Subjektivität des Tieres

In *Mind & World* argumentiert McDowell für eine tierische Vorstufe des Selbstbewusstseins, die er Proto-Subjektivität nennt. Mit dem Konzept einer Proto-Subjektivität distanziert sich McDowell von einer Trennung von Leib und Seele, die das Tier als vernunftlose Maschine begreift. Eine solche Trennung wird grundsätzlich von René Descartes vorgenommen<sup>99</sup>. Über die Umwelt eines Tieres zu sprechen, entspricht nach McDowell der Frage, was die Merkmale

---

<sup>95</sup>Gadamer (1965), S. 447.

<sup>96</sup>Ebd., S. 455.

<sup>97</sup>Vgl. ebd., S. 117.

<sup>98</sup>Vgl. McDowell (2009), S. 35 f.

<sup>99</sup>Besonders anschaulich schildert Descartes diese Ansicht in einem Brief an den Marquis von Newcastle vom 23. November, 1646, in welchem er das Innenleben von Tieren mit einem Uhrwerk vergleicht, wie er auch die pünktliche Rückkehr von Schwalben im Frühling interpretiert: »Et Je sais bien, que les bêtes font beaucoup des choses mieux que nous, mais je ne m'étonne pas; car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par reffors, ainsi qu'une horloge, laquelle monstre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges.« AT IV, 575.

jener Umwelt für das Tier bedeuten. Diese Frage impliziert eine Form von Subjektivität, die allerdings nicht vollständig der eines Menschen gleicht. Laut McDowell ist diese tierische Form der Subjektivität jedoch ausreichend, um die Rede von tierischen Automaten nach Descartes zu verwerfen. Das Verwerfen der Bestimmung von Tieren als Automaten impliziert jedoch ein Verständnis einer gewissen Empfänglichkeit eines Tieres für die Merkmale seiner Umwelt, in der es als wachsameres Lebewesen agiert. Jedes Tier hat hier eine spezifische Art und Weise mit diesen Merkmalen der Umwelt umzugehen. Dennoch ist dies nicht im Sinne einer intentionalen Gerichtetheit des Bewusstseins auf Gegenstände zu verstehen, die eine vollständige Subjektivität voraussetzen würde<sup>100</sup>. Das Leben eines Tieres ist demnach nicht auf ein *survival of the fittest* zu beschränken. Als Beispiel hierfür führt McDowell den Spieltrieb von Tieren an, der ihm zufolge nicht als Automatismus zu bezeichnen ist. Dem Tier fehlt jedoch das Vermögen abzuwägen, was gut für sein Leben insgesamt ist, was McDowell zufolge als eine Ausübung der Spontaneität zu verstehen wäre<sup>101</sup>. Das Tier ist noch vollständig in der Natur versenkt, oder mit den Worten Gadamer, in ihr »eingelassen«<sup>102</sup>.

Im Schlussteil von *Mind & World* offenbart McDowell, dass die Einweihung in die Sprache dem Menschen die rationalen Verknüpfungen von Begriffen mit dem logischen Raum der Gründe eröffnet. Gadamer verweist hier auf die spekulative Struktur der Sprache. Diese Struktur wird laut McDowell hingegen als zweite Natur des Menschen im Laufe der Lebensgeschichte gefestigt. So ist Sprache für den Menschen die »Verkörperung einer Gerichtetheit auf die Welt«<sup>103</sup>. Die Rede einer Proto-Subjektivität, wie sie McDowell versteht, impliziert allerdings, dass Subjektivität geschichtlich aus der Natur hervorgegangen sein muss. Wie dies zu erklären ist, ist nicht mehr McDowells Anliegen und lässt sich in seinem Text daher nicht nachweisen. Das Argument der Proto-Subjektivität benötigt er nämlich allein, um sein *second-nature*-Argument zu entwickeln.

#### 3.2.2. Die Innenwelt der Tiere

Die Sichtweise, ein Tier als *bête machine* zu sehen, kann McDowell mit dem Argument der Proto-Subjektivität überwinden und Überlegungen über das Innenleben von nicht-begrifflichen Lebewesen philosophisch unterstützen. Dabei schafft er es, mit rationalen Argumenten eine Nivellierung zwischen den Gegensätzen Subjektivität und Mechanismus von Tieren zu erbringen. Durch eine solche Haltung lässt sich die moralische Grenze zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen aufgrund der gemeinsamen Leidensfähigkeit eines Wesens nicht

---

<sup>100</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 144.

<sup>101</sup>Sabina Lovibond führt hierzu das Argument an, dass Tiere zwar nicht über die Entscheidungsfreiheit im Sinne der *προαίρεσις* nach Aristoteles verfügen. Allerdings herrscht in ihnen ein inneres Prinzip der Bewegung, das ihr Handeln antreibt. Vgl. Lovibond, S. (2006), 'Practical Reason and its Animal Precursors'. In: *European Journal of Philosophy* 14, Nr. 2, S. 268.

<sup>102</sup>Vgl. Gadamer (1965), S. 456.

<sup>103</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 153. Im Hintergrund steht hier Wittgenstein, der in seinem *Tractatus* sagt: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.« Wittgenstein (1984), § 5.6.

mehr ziehen. Doch McDowell äußert sich in *Mind & World* nicht weiter dazu. Sein Ziel ist es, den erwachsenen, frei entscheidenden Menschen als ein nicht-metaphysisches, ungeteiltes Wesen zu begreifen, das aus der Evolution hervorgegangen ist. Würde der Mensch nämlich im klassischen Sinne als vernunftbegabtes Tier aufgefasst werden, käme es bezüglich McDowells Aussagen über empirisches Denken und Handeln des Menschen zu erheblichen Schwierigkeiten. Um diese zu vermeiden, greift er auf den logischen Raum der Gründe zurück, der seiner Meinung nach *sui generis* ist.

An dieser Stelle ist es hilfreich, Thomas Nagels' berühmten Aufsatz *What Is it Like to Be a Bat?* (1974) hinzuzuziehen, auf den McDowell verweist<sup>104</sup>. Wenn Nagel in seinem Aufsatz danach fragt, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, dann meint er damit nicht einen Menschen, der über die biologische Ausstattung des Säugetieres verfügt. So wäre die Vorstellung Flügel zu haben, tagsüber an der Decke zu hängen und nachts nach Insekten zu jagen nicht als Antwort auf die Frage zu verstehen. So bezieht sich die titelgebende Frage auf die bewussten Erfahrung von Fledermäusen, die entsprechende Sinnesorgane besitzen. Das grundlegende Problem wird bereits von David Hume angesprochen, der in seinem Traktat schreibt: »We cannot form to ourselves a just idea of the taste of a pine-apple, without having actually tasted it.«<sup>105</sup> Humes Aussage, die sich auf den Ursprung der Ideen bezieht, lässt sich auf Lebewesen insgesamt ausweiten: Selbst wenn wir eine exakte Beschreibung der physikalisch-mental Zustände eines beliebigen Wesens mit einer bestimmten Empfindung hätten, ließe sich die bewusste Erfahrung des Wesens dadurch nicht rekonstruieren.

Der Grund ist jedoch nicht der, dass dies die Vorstellungskraft des Menschen übersteigen würde. Nagel möchte in seinem Aufsatz nicht die Privatheit der Erfahrung rekonstruieren, sondern im Sinne eines absoluten Beobachters einen Einblick in das bewusste Erleben von Fledermäusen begreifen. Hierbei gilt grundsätzlich die Regel: Je weiter das andere Wesen von einem selbst entfernt ist, desto weniger erfolgreich ist das Zuschreiben des Erlebnisses. So sind Schmerzen für Menschen nachfühlbar, auch wenn sich dieses Nachfühlen von der Empfindung des Leidenden unterscheidet. Doch das Aussenden von Lauten im Ultraschallbereich und der Orientierung anhand der entstehenden Reflektionen, die im Fledermausgehirn in Bilder umgewandelt werden, ist für den Menschen ohne diese Sinne nicht nachvollziehbar. Wenn dieser Mensch hingegen blind wäre, würde er sich dem Verständnis der Fledermausempfindung eher nähern können, da er eine ähnlichere Form der Orientierung aus eigener Erfahrung bereits kennt, wie z. B. durch das Aussenden von Klicklauten.

Mentale Zustände allein können Nagel zufolge kein Erlebnis ausmachen, sofern nicht von einem Bewusstsein ausgegangen wird, das diese Erfahrungen macht. Erfahrungen sind subjektiv, was die Frage nach objektivierbaren Erlebnissen schwierig macht. Dahinter verbirgt sich der skeptische Grundgedanke, ob ein Erlebnis wirklich erlebt, oder es nur den Anschein eines Erlebnisses hat. Nagel schließt seinen Aufsatz mit einer spekulativen Aufforderung ab,

<sup>104</sup>Vgl. Nagel, T. (1974), 'What Is it Like to Be a Bat?'. In: *The Philosophical Review* LXXXIII, Nr. 4, S. 435-450 und vgl. McDowell (1994), S. 149.

<sup>105</sup>*Treatise*, I, I, 1.

die zu einem Überdenken des Mentalen und des Gehirns ermutigen soll. Hierfür fordert er die Philosophie auf, neue Begriffe hinsichtlich einer objektiven Phänomenologie zu entwickeln. In *Mind & World* distanziert sich McDowell jedoch von Fragen der Art, wie sich z. B. Trauer, Schmerz oder Freude *für* ein Tier darstellt. Seiner Meinung nach würde nämlich die Gefahr eines nicht-begrifflichen Inhaltes bestehen, der in der tierischen Erfahrung vorhanden ist<sup>106</sup>. Wenn z. B. eine Fledermaus mithilfe ihres Ultraschalls Beute fängt und sich orientiert, ein Mensch hingegen, wenn er ebenso die Sinnesempfänglichkeit für Ultraschall besäße, dieselbe Erfahrung in eine begriffliche Form bringen würde, müsste der prä-begriffliche Inhalt vom Menschen in einen begrifflichen Inhalt umgewandelt werden. Dies hieße laut McDowell erneut dem Mythos des Gegebenen zu verfallen, so dass man erneut an den Ausgangspunkt von *Mind & World* gelangen würde.

#### 3.2.3. Bezug auf den Pathozentrismus

Für seine Argumentationsstrategie bezüglich der zweiten Natur des Menschen bedient sich McDowell des Vergleichs zwischen Mensch und Tier. Dabei geht er von Kants Synthesis der transzendentalen Apperzeption aus: Die ungeordnete Mannigfaltigkeit der Erscheinungen wird durch menschliche Spontaneität den Kategorien als Verstandesfunktionen untergeordnet. Das, was der Mensch mit anderen Kreaturen teilt, ist jedoch eine gewisse perzeptive Sensibilität gegenüber der Umwelt. Das Tier reagiert hinsichtlich seiner biologischen Funktionen auf diese Umwelt, ohne sie zu begreifen. Der Mensch hingegen nimmt sie begrifflich wahr und formt sie zur Welt. Der Punkt ist, dass die natürliche Umwelt sowohl vom Tier als auch vom Menschen perzipiert wird; der Unterschied dabei ist, dass der Mensch dieselbe Umwelt aufgrund seiner Spontaneität als Welt begreift und dieser den Begriff der Umwelt unterordnet. Der Mensch hat die Fähigkeit einen Schritt nach hinten zu machen und das Ganze zu betrachten. Mit Rückgriff auf Gadamer argumentiert McDowell, dass die Welt des Menschen als dessen Heimat, die Umwelt dem Tier hingegen als fremd anzusehen ist<sup>107</sup>.

Doch im Gegensatz zu Aristoteles, dessen Auffassung des Menschen McDowell mit einer vorwissenschaftlichen Unschuld entschuldigt, ist der Mensch als ein Tier zu begreifen, das aus der Evolutionsgeschichte hervorgegangen ist. McDowells großes Projekt ist es daher, die Spontaneität, die sich im Laufe der Evolution irgendwie entwickelt haben soll, als zweite Natur mit dem Reich der Natur zu vereinen.

Die Folge ist, dass Tiere als proto-begriffliche Wesen in der Natur eine latente Subjektivität besitzen, wie wir sie in ausgeprägter Form bei Delfinen oder Schimpansen vorfinden. Aus methodischen Gründen nimmt McDowell keinen expliziten Bezug auf die ethische Fragestellung, die sich hieraus ergibt<sup>108</sup>. Andernorts scheint er jedoch eine solche Tendenz zu

<sup>106</sup>Solche nicht-begrifflichen Informationszustände zitiert und kritisiert er bei Gareth Evans. Vgl. Evans, G.; McDowell, J. (Hrsg.) (1982), *The Varieties of Reference*. Oxford, S. 227.

<sup>107</sup>Vgl. McDowell (1994), S. 145.

<sup>108</sup>Neben dem Aufsatz von Lovibond (2006) verweist auch Welchman auf eine tierethische Fragestellung, indem sie ebenfalls den Vergleich zwischen Menschen und Affen anspricht. Vgl. Welchman, J. (2008),

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

verfolgen, indem er in *Philosophy & Animal Life* (2008) u.a. zusammen mit Cora Diamond eine industrielle Tierhaltung hinterfragt:

It should not seem to change the situation if we imagine animal husbandry being as it is depicted in a certain genre of children's stories, in which the relations between farmers and their animals are like the relations between people and domestic pets. Such stories necessarily leave unmentioned how the animals' lives end, and if one views animals as Diamond does, one would have to see sending them to be returned into food, however as a betrayal. Factory farming is not like farming in the children's stories, and this amplifies the evil of meat eating. But this is not the essential thing, whereas if one does not share Diamond's vision of nonhuman animals, the cruelty of factory farming easily becomes the central thing. It enters into arguments of an ordinarily philosophical kind, addressing the question *which* meat one should not eat and leaving it possibly all right to eat meat produced from animals that are treated well, as in the children's stories.<sup>109</sup>

Dadurch, dass die Welt bereits begrifflich ist, wird die Erfahrung in die Spontaneität des Menschen integriert. Für das Tier hingegen ist es nicht möglich, sich aus seiner Umwelt zu erheben. Dies zeigt McDowell am Beispiel des Schmerzes einer Person. Schmerz ist ihm zufolge begrifflich konstituiert und als Urteil der inneren Erfahrung zu begreifen. So ist z. B. das Urteil »mein Zahn tut weh« nur dann einem Subjekt zuzuschreiben, wenn dieses verstehen kann, wie sich das Urteil in die Welt im Allgemeinen einfügt. Das bedeutet, dass jene Person mit Zahnschmerzen als Einzelfall in die Gesamtmenge »Jemandes Zahnschmerzen« fällt. Die Aussage »mein Zahn tut weh« ist daher nicht auf das Ich beschränkt, sondern äußert sich als »eine Art Grenzfall der Struktur von Bewusstsein und Gegenstand«<sup>110</sup>.

Die Aussage löst in einem außenstehenden Zuhörer eine innere Erfahrung aus, die nicht identisch mit der inneren Erfahrung des Subjektes ist. Dies ist dem Subjekt ebenso wie dem Zuhörer bewusst, wodurch sich das Phänomen »Zahnschmerzen« in die Welt allgemein integrieren lässt. Doch der Gegenstand der inneren Erfahrung ist laut McDowell nicht so tief in der Welt verwurzelt wie ein Gegenstand der äußeren Erfahrung. Hierdurch überschneiden sich innere und äußere Erfahrung bis zu einem gewissen Punkt. Dies wäre z. B. die Form eines Balles, die zwei Personen durch Tasten als rund erscheint. McDowell zieht in *Mind & World* den Vergleich von primären und sekundären Qualitäten, um zu zeigen, dass innere Erfahrungen nur in Abhängigkeit der Erfahrung des Einzelnen existieren. Die äußere Erfahrung hingegen ist von der Erfahrung des Einzelnen unabhängig. So ist der Ball auch dann rund, wenn ihn niemand ertastet, wohingegen Zahnschmerz eine multiple Realität der Erfahrung unabhängig vom eigenen Standpunkt besitzt.

Doch nun steht McDowell vor einem Problem: Wenn Schmerz als eine begriffliche, innere Erfahrung und ein Tier nicht als begriffliches Wesen verstanden wird, dann müsste ein Tier keine innere Erfahrung von Schmerz haben. Dies ist ein zentrales Thema des Pathozentrismus und scheint auch für McDowell. Dieser möchte die Auffassung nicht akzeptieren, nach

---

'Dewey and McDowell on naturalism, values, and second nature'. In: *Journal of Speculative Philosophy* 22, Nr. 1, S. 50-58.

<sup>109</sup>Vgl. McDowell, J. et al. (2008), *Philosophy & Animal Life*. New York, S. 130-131.

<sup>110</sup>McDowell (1994), S. 38.

der Lebewesen ohne begriffliche Fähigkeiten auf mechanistische Weise ein Schmerzempfinden abgesprochen wird<sup>111</sup>. Dennoch hält er daran fest, dass begriffliche Erfahrungen zur Spontaneität gehören, einem Vermögen des selbstkritischen Denkens bezüglich des Materials der Erfahrung. Diese ist konstitutiv für das Selbst des Menschen, der die Welt als solche begreift<sup>112</sup>. Ebenso verhält es sich auch mit dem Urteil äußerer Erfahrungen. Die Rundheit eines Balles als begriffliche Erfahrung erfordert ein aktiv denkendes Lebewesen, um als solche erfahren zu werden. Dadurch, dass Lebewesen ohne Spontaneität auch kein Selbstbewusstsein haben, können sie die objektive Realität nicht erfahren. Die Antwort auf das Problem der äußeren Erfahrung findet McDowell in der Unterscheidung zwischen Welt und Umwelt bei Mensch und Tier von Hans-Georg Gadamer. Doch was ist mit der Schmerzempfindung von Tieren im Sinne einer inneren Erfahrung?

Für dieses Problem hat McDowell keine eindeutige Lösung. Sein Vorschlag ist der, bei Tieren von einer *inneren Umwelt* zu sprechen. Die Annahme, dass ein Tier über eine Proto-Subjektivität verfügt, gestattet es, diesem Empfindungen und Gefühle wie Schmerz, Freude oder Angst zuzusprechen, ohne sofort von einer bewussten Erfahrung derselben auszugehen. Letzteres würde dem Tier diese Empfindungen und Gefühle im Sinne des Mechanismus absprechen. Ohne sich dessen bewusst zu sein, ist die Empfindung für das Tier vorhanden, eben weil es sie verspürt. Sabina Lovibond nennt hierfür das Beispiel eines Gorillas, der in seinem Käfig sitzt und Anzeichen einer Depression aufweist<sup>113</sup>. Dennoch ist der Gorilla nicht dabei, sein gesamtes Leben infrage zu stellen und hat auch nicht das Gefühl, dass sein Leben verschwendet wurde. Ein ähnliches Beispiel ist das einer Kuh, die von ihrem Kalb getrennt wird, das zum Schlachten gebracht werden soll. Die Kuh reagiert hierbei oftmals mit Lauten, die einem menschlichen Weinen sehr nahe kommen. Im Hintergrund des Verhaltens der Kuh würde McDowell zufolge nicht die Sorge über die Zukunft ihres Stammes im Sinne des εὖ ζῆν ὅλως stehen, vielmehr ist es der Verlust des Kalbes, der ihre Reaktion hervorruft und vom Menschen als Trauer interpretiert wird. Das Schreien der Kuh ist eine Tatsache, für die eine Erklärung im Sinne des Mechanismus behauptet, sie sei eine Reaktion auf eine äußere Einwirkung. So kann z. B. ein Papagei zwar die exakten Laute eines Menschen nachbilden, die Wortbedeutung wird jedoch dabei nicht erfasst. Dies ist McDowell zufolge nicht im Sinne von Zuständen eines Informationssystems der Wahrnehmung zu verstehen, die nicht-begrifflich sind und erst durch die Spontaneität erfasst werden können. Aus diesem Grunde spricht seine Darstellung einigen Lebewesen äußere Erfahrungen insofern ab, als sie das Vermögen der Spontaneität nicht besitzen. Lebewesen ohne die Fähigkeit zum aktiven Denken verfügen jedoch über eine perzeptive Sensibilität gegenüber ihre Umwelt.

Der Mensch als begriffliches Tier mit Vernunft unterscheidet sich in seiner gebildeten zweiten Natur vom mechanistisch aufgefassten Tier ebenso, wie vom proto-subjektiven, vorbegrifflich bestimmten Tier. In seiner Konzeption möchte McDowell jedoch nicht den Dualismus über-

<sup>111</sup>vgl. McDowell (1994), S. 141 f.

<sup>112</sup>vgl. ebd., S. 142.

<sup>113</sup>Vgl. Lovibond (2006), S. 268.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

winden, wie ihn Descartes versteht und der diesen überhaupt zum Verständnis des Tieres als Maschine gebracht hat. Vielmehr versucht McDowell dieses grundlegende Problem der abendländischen Philosophie mit seinem Argument der zweiten Natur zu umgehen. Der Begriff einer *inneren Umwelt* eines Tieres scheint hier als eine Art Platzhalter dafür zu dienen, einem Tier keine Spontaneität oder Selbstbewusstsein zuzusprechen und es dennoch nicht vollständig mechanistisch zu betrachten.

Auch beim Menschen spricht McDowell von einer Umwelt, die dieser mit Tieren teilt. Der Mensch als tierischer Bewohner einer Umwelt bildet durch seine Begriffe eine geordnete Welt. Dabei bewohnt er gleichzeitig dieselbe natürliche Umwelt wie das Tier. Spricht der Mensch jedoch von »meiner Umwelt«, ergibt sich eine dritte begrifflich Ebene der natürlichen Umwelt, die im Zuge dieses Weltverständnis eine Gemeinschaft mit der Natur ausschließt und von sich unterscheidet. Die Welt als geordnete Natur wird aus einer menschlichen Perspektive als Objekt aufgefasst. Sobald wir von Umwelt sprechen, setzen wir bereits ein anthropozentrisches Weltbild voraus. Das ist die Grundannahme dieser Untersuchung, weshalb es nicht befriedigend ist, den Anthropozentrismus als *total view* zu substituieren, wie es vom umweltethischen Holismus vorgenommen wird. Gibt es ein Sollen in der Natur, dürfte die Tatsache, die Welt zu besitzen und eine Umwelt zu bewohnen den Menschen nicht dazu verleiten, dass eine Welt zu besitzen ihn aufhören lässt, auch in einer Umwelt zu leben. So zitiert McDowell den jungen Marx:

Ohne Entfremdung ist die „Natur [...] der unorganische Leib d[e]s Menschen [...] nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist“. Natürlich ist mein gewöhnlicher (organischer) Körper ein Teil der Natur; der schlagende Gedanke ist aber der, dass der Rest der Natur in einer anderen Weise ebenfalls mein Körper ist.<sup>114</sup>

Hiermit lassen sich folgende Gedanken festhalten: Das bisherige Naturverständnis (unverblümter Naturalismus) macht eine Sorge der Natur um ihrer selbst willen unmöglich. In dieser Weltanschauung gibt es keine Werte in der Natur. Werte befinden sich mitsamt den Rechtfertigungsgründen im logischen Raum der Gründe, der mit dem Raum der Naturgesetze gleichgesetzt wird. Die Natur wird hier als bloßes Objekt ohne einen begrifflichen Gehalt

---

<sup>114</sup>McDowell (1994), S. 145. McDowell zitiert aus hier Karl Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*: »Das Gattungswesen, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, dass der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewusstseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden – seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muss zum Genuß und zur Verdauung –, so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit. Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen. Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem unorganischen Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muss, um nicht zu sterben. daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als dass die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.« *MEGA*, I, Abt. 2, S. 363-375.



gesehen. Daher bietet der *entspannte Naturalismus* eine Lösung an, indem er Natur als eine Teilmenge von Welt sieht, die sprachlich verfasst ist und ebenso begrifflich wahrgenommen wird. Nach diesem Verständnis können also begrifflicher Gehalt ebenso wie Werte in der Natur liegen. Allerdings klärt McDowell an keiner Stelle, was genau er unter Natur erster Ordnung beim Menschen versteht, aus der sich die zweite Natur sprachlich entwickelt. Er gibt ebensowenig eine Erklärung dafür, wie überhaupt die Vernunft in die Natur gelangen kann – wie also jenes Tier mit Vernunft in Besitz derselben gelangt. Im Nachwort zu *Mind & World* verweist er diesbezüglich auf die Trieblehre nach Sigmund Freud, indem er schildert, wie Aspekte der tierischen Evolution in die Bildung des Menschen Eingang findet, denn »[...] es wäre verkehrt zu glauben, dass die Bildung sozusagen all das umgestaltet, was in einem menschlichen Leben geschieht.«<sup>115</sup> In einer Fußnote fügt er hinzu:

Selbst die Aspekte eines erwachsenen menschlichen Lebens, die durch die Bildung geformt worden sind, weisen unangepasste Reste ihrer Evolution aus der bloßen Natur (der ersten Natur) auf.<sup>116</sup>

Diese erste Natur näher zu bestimmen, fällt laut McDowell allerdings nicht mehr in den Rahmen seiner Untersuchung.

### 3.3. Die zweite Natur als Lösung für den umweltethischen Pluralismus

McDowell hat in seiner Terminologie bezüglich der Auffassung von Natur die epistemologischen Differenzen zwischen Naturalismus und Idealismus in ihren unterschiedlichen Abstufungen herausgearbeitet. Es lässt sich festhalten, dass eine entzauberte Natur im Sinne des unverblühten Naturalismus keinerlei Werte und Begrifflichkeit enthalten kann und hierfür eine Wiederverzauberung notwendig ist. Die Entzauberung des modernen Naturalismus ähnelt in den Grundzügen dem antiken Atomismus. Hierzu merkt McDowell an:

Bei solchen Vorwegnahmen einer entzauberten Idee der Natur hat aber die These, dass die Natur weder über Bedeutung noch über Werte verfügt, noch nicht den Status, den sie im modernen Denken hat.<sup>117</sup>

Eine Ethik der Natur wäre als eine Sorge des Menschen um die Natur aufzufassen, die als zweite Natur begriffen wird. Wie McDowell herausstellt, wird dem Menschen durch den Gedanken einer zweiten Natur zugleich die Freiheit ermöglicht, Begriffe auf das Material der Sinnlichkeit überhaupt anzuwenden, da hier eine Überbrückung von Geist und Welt geleistet wird. Der Naturbegriff wird als eine Region des Begriffes von Welt verstanden, welche die Totalität aller Objekte sprachlich umfasst. Bestehende umweltethische Theorien würden

---

<sup>115</sup>McDowell (1994), S. 183.

<sup>116</sup>Ebd.

<sup>117</sup>Ebd., S. 211.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

sich demnach auf eine als zweite Natur bestimmte Natur beziehen, die begrifflich angereichert wurde. Dies wäre eine Natur zweiter Ordnung, die sich als regionale Bestimmung von Welt auffassen lässt. Werte würden insofern existieren, als sie sich auf eine entsprechend begriffene Natur *qua* zweite Natur beziehen. Geht man von einer derart bestimmten Natur zweiter Ordnung aus, ergibt sich keine ontologische Differenz zwischen Anthropozentrismus und Nonanthropozentrismus mehr.

Kehren wir mit diesem Gedanken auf das Problem der Unvereinbarkeit umweltethischer Theorien zurück. Sämtliche umweltethische Theorien finden ihre Konvergenz im Naturbegriff, der von ihnen unterschiedlich aufgefasst bzw. partitionalisiert wird. Das Ziel dieser Theorien ist die Umsetzung der Forderungen in die Praxis des Menschen, insbesondere in dessen politische Praxis. Was ich an der Methode der konzentrischen Ausweitung beanstandet habe, war eine fehlende rationale Fundierung, damit die praktische Umsetzung kompatibel zu den Naturwissenschaften sein kann. Die umweltethischen Theorien sind auf unterschiedliche Weise metaphysisch fundiert. Was ihnen laut Meinung der pluralistischen Forschung fehlt, ist jedoch ein Bindeglied, das in der Lage ist, zwischen den Theorien zu vermitteln.

Mein Ansatz ist nun, die von McDowell als zweite Natur begriffene Natur als ein solches Bindeglied einzufügen. Hierfür kommen jedoch epistemologische Bedingungen zum Zuge, die für seine Theorie mit einbezogen werden müssen. Die Mensch-Natur-Beziehung im Kontext des Anthropozentrismus sieht den Menschen als Subjekt und die Natur als Objekt des Menschen. In einem nonanthropozentrischen Holismus, wie er von Næss vertreten wird, werden beide, Mensch und Natur als Subjekt begriffen. Die Nivellierung desjenigen, was zu der Menge »Subjekt« und was zu der Menge »Objekt« zählt, entspricht der jeweiligen Grenze der eingenommenen umweltethischen Position innerhalb der konzentrischen Ausweitung des Anthropozentrismus. Hier spricht man von Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus. Einerseits handelt es sich um eine Erweiterung des bestehenden Weltbildes, andererseits werden die epistemologischen Beziehungen verändert. Hierdurch ergibt sich jedoch die Frage, wie sich die Errungenschaften der Naturwissenschaften einbeziehen lassen, die die Natur durchgehend als ein Objekt ansehen.

Hier kann McDowell mit seiner Theorie bis zu einem gewissen Punkt Abhilfe verschaffen. Der *entspannte Naturalismus* zeigt auf, inwiefern umweltethische Positionen mit dem Anthropozentrismus kompatibel sind, da sie sich auf eine menschlich begriffene Natur *qua* zweite Natur beziehen. Umweltethische Werte würden hier im Prozess der Sozialisation erkannt und weitergegeben werden. Unter der Annahme umweltethischer Werte befindet sich die Gesellschaft des Menschen dann in solch einem Bildungsprozess, wenn sie anfängt, von solchen Werten zu sprechen. Sämtliche umweltethische Positionen wären durch das Konzept der zweiten Natur ausschließlich auf den epistemischen Anthropozentrismus zurückzuführen, der den Menschen als einziges Lebewesen mit Vernunft begreift.

Klammert man an dieser Stelle zunächst die Frage aus, ob es Werte der Natur gibt und wie sich diese inhaltlich begründen lassen, ergibt sich vorläufig ein Konzept, das dem Vor-

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

haben des umweltethischen Pluralismus auf formaler Ebene weiterhelfen kann. Durch den Begriff der zweiten Natur werden umweltethische Theorien also nicht mehr als jeweils singuläre Theorie wie Anthropozentrismus (A), Pathozentrismus (P), Biozentrismus (B) oder Holismus (H) begriffen. Anstatt jeweils eine andere ontologische Theorie für eine Umweltethik vorauszusetzen, wird der Konvergenzpunkt der umweltethischen Theorien in Beziehung zum epistemischen Anthropozentrismus gesetzt. Jener Konvergenzpunkt ist nämlich die Natur zu schützen, die von der jeweiligen Theorie unterschiedlich eingegrenzt wird. Hierdurch wird die eingangs gestellte Bedingung erfüllt, den epistemischen Anthropozentrismus beizubehalten. Umweltethische Theorien wie A, P, B und H sind demnach stets in ihrem Bezug auf den epistemischen Anthropozentrismus aufzufassen, aus dem sie als zweite Natur begriffen werden. Die umweltethischen Positionen wären als Inhalt des epistemischen Anthropozentrismus bestimmt und könnten ebenso in einem unterschiedlichen Kontext angewendet werden, ohne jeweils in Ontologienöte zu gelangen. Ein unterschiedlicher Kontext wurde mit dem Beispiel des Konfliktes zwischen Jäger und Umweltschützer angesprochen: Der eine möchte zum Schutz des Ökosystems eine Tierpopulation dezimieren, der andere Tiere schützen. Das unterschiedliche Fundament wird hier jedoch ausgeklammert, indem es als zweite Natur angesehen wird. Mit anderen Worten geht es um die Bewusstwerdung der jeweiligen umweltethischen Theorie als begriffene Theorie des Menschen.

Die Behauptung, dass die jeweilige umweltethische Theorie als Produkt aus diesem Weltbild gesehen wird, ergibt sich durch eine Ausklammerung der ontologischen, spirituellen oder mystischen Komponente aus der umweltethischen Theorie selbst. Eine solche Ausklammerung bewirkt der Begriff der zweiten Natur. Eine als zweite Natur ausgelegte Natur unterliegt hier keiner willkürlichen Eingrenzung der jeweiligen Theorie. Hierdurch soll bewusst gemacht werden, dass eine umweltethische Theorie stets aus einem bereits bestehenden Weltbild formuliert wird und die ontologischen Differenzen der einzelnen Positionen im Sinne eines umweltethischen Pragmatismus ausgeklammert werden.

Die einzelnen umweltethischen Positionen stellen in dieser Hinsicht keine in sich abgeschlossenen Sichtweisen mehr dar, sondern gewährleisten ein ganzheitliches Verständnis des Problems auf Ebene der Kultur. Der umweltethische Pluralismus ist dann auf kultureller Ebene zu begreifen. Die Fundierung eines pluralistischen Fundamentes mit einem Verständnis der zweiten Natur ist ein Vorschlag, die bestehende, diffuse Umweltethik zu einer systematischen Ethik der Natur auszubauen. Somit ließe sich das von mir angestrebte Ziel theoretisch erfüllen, eine Umweltethik rational zu fundieren, die die bestehenden Theorien pluralistisch vereinen kann. Nach einem Verständnis, wie es von McDowell begriffen wird, müsste man das Umweltproblem als zweite Natur des Menschen auffassen. Jegliche Sorge der Natur wäre demzufolge als kulturelles Produkt anzusehen. Dadurch wäre eine liberale Anerkennung von umweltethischen Position wie Biozentrismus oder Pathozentrismus insofern möglich, als sie unterschiedlichen Hintergründen wie Erziehung, Sitte oder Sprache entstammen. Das pragmatische Ziel der umweltethischen Positionen, nämlich die Natur zu schützen, wäre dabei unabhängig von einer Einkreisung dessen, was von der jeweiligen Position als schützenswert

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

angesehen wird. Vielmehr wäre die jeweilige Naturauffassung des Menschen als gebildetes Naturbild zu begreifen, aus dem die unterschiedlichen Positionen resultieren.

Wenden wir den mit McDowell erarbeiteten Gedanken auf ein umweltethisches Beispiel an. Dieses sei die vollständige Abholzung des Amazonas-Regenwaldes. Die Gründe für das Abholzen sollen hier mit einem beliebigen utilitaristischen Handlungsmotiv versehen werden. Für einige Menschen wäre das Abholzen des Regenwaldes ein Grund zur Sorge (vielleicht ist eine dieser besorgten Personen ein Liebhaber von tropischen Regenwäldern, oder man kümmert sich um den Erhalt des Ökosystems bzw. ist Tierschützer). Eine solche Person würde das Abholzen mit einem Gefühl wie Trauer, Wut oder Zorn verbinden. In Bezug auf Werte der Natur würde, unverblümt naturalistisch betrachtet, ein neurophysiologischer Vorgang im Gehirn (nennen wir ihn T) einer solchen Person stattfinden. T fasst sämtliche physikalisch-chemischen Prozesse im menschlichen Gehirn für das Gefühl von Trauer oder Wut der Person zusammen und kommt als physikalische Reaktion auf den physikalischen Vorgang der Abholzung in der Natur zustande. Dieser Vorgang der Abholzung wird wiederum von Menschen initiiert, die ebenfalls Teil der Natur sind.

Der geschilderte Sachverhalt ist für einen unverblünten Naturalisten noch kein Grund, das Abholzen zu unterlassen. T wäre eine rein physikalische Reaktion auf einen physikalischen Vorgang und hätte für sich genommen keinerlei moralische Relevanz.

Auf ein bloßes Fühlen eines intrinsischen Wertes kann hier streng genommen keine Rücksicht genommen werden, wodurch dieses als irrationales Postulat anzusehen wäre. Im unverblünten Naturalismus spielen nur Werte eine Rolle, die sich in Bezug auf den Nutzen des Menschen, also utilitaristisch-anthropozentrisch begreifen lassen. Für ein solches Wertverständnis ist daher eine kausale Verknüpfung im Sinne der Naturgesetze eine notwendige Bedingung. Eine moralische Relevanz ergäbe sich konsequenterweise dann, wenn das Abholzen direkte Folgen für den menschlichen Nutzen mit sich zöge. Die Frage, welche Konsequenzen der Handlung moralisch sind und welche nicht, lassen sich jedoch nicht mit der bloßen Kausalität erfassen. Dies begründet McDowell mit der Kluft zwischen Tatsache und Wert.

Die Tatsache, dass die Abholzung des Regenwaldes Menschen gleichzeitig traurig oder wütend machen kann, gilt im unverblünten Naturalismus als Nebeneffekt, der z. B. auf eine individuelle Präferenz gegenüber Bäumen oder Tieren zurückzuführen ist. Dies ist für einen Naturalisten nicht als Grundlage einer allgemeinen moralischen Handlungsvorschrift anzusehen. Ebenso wenig ist es relevant, wie oder warum diese Präferenz entstanden ist.

McDowell bietet hierfür eine logische Erklärung. In seiner Terminologie ist ein Urteil im logischen Raum der Gründe verortet, das über einen kausal verknüpften Vorgang im Raum der Naturgesetze gefällt wird. Die empirischen Gründe der Rechtfertigung finden sich jedoch im Raum der Natur, der durch Naturgesetze begriffen wird. Der unverblünte Naturalismus setzt nun den Raum der Gründe in den Raum der Naturgesetze. Dies ist laut McDowell jedoch abzulehnen, da begriffliche Fähigkeiten nicht in der Natur vorzufinden sind, über die das Urteil gefällt wird. Dies wäre der Fall bei empirisch belegbaren Aussagen wie: »Die Abhol-

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

zung des Regenwaldes führt zu einer verminderten Luftsäuberung«. Die Schlussfolgerung ist hier, dass von einer vollständigen Abholzung abzuraten ist, da der Mensch als Bewohner des Planeten in irgendeiner Form Schaden nimmt, die z. B. von einer CO<sub>2</sub>-Zunahme mit daraus resultierendem Treibhaus-Effekt verursacht wird. Das normative Urteil steht jedoch in keinerlei Korrelation zum empirischen Material, wenn dieses ausschließlich durch Naturgesetze begriffen wird. Das Material der Aussage entstammt der empirischen Messung, die Rechtfertigungsgründe selbst sind jedoch begrifflicher Natur. Eine Reibung zwischen dem Material der Sinnlichkeit und dem der Begrifflichkeit fehlt ebenso bei den von McDowell abgelehnten Alternativen, dem Mythos des Gegeben und der Kohärenztheorie.

Um nun jedoch nicht von einem unverblünten Platonismus auszugehen ergeben sich laut McDowell im Sinne des *entspannten Naturalismus* moralische Aussagen in einem weiteren naturalistischen Vorgang mittels Gewöhnung z. B. durch Erziehung. Umweltethische Aussagen wie: »Der Regenwald verdient es um seiner selbst willen zu existieren«, oder »Die Bewohner des Regenwaldes verdienen ein natürliches Habitat«, etablieren sich im Zuge einer bestimmten Kultur oder Sitte und sind naturwissenschaftlich nicht messbar. Doch ebenso sind naturwissenschaftlich begründete Aussagen wie »Durch den Mangel an Bäumen erhöht sich der Treibhauseffekt« auf ein solches Verständnis der zweiten Natur zurückzuführen. Durch das Konzept der zweiten Natur wird die Kluft zwischen dem Raum der Naturgesetze und Raum der Gründe überbrückt, was ein Urteil möglich macht. Die Begrifflichkeit muss hierfür jedoch ebenso im Raum der Natur liegen, die der Mensch bereits empirisch wahrnimmt.

Eine moralische Aussage ist demnach als kulturell bestimmte Anschauung aufzufassen, die sich nicht auf ein Übernatürliches im Sinne eines unverblünten Platonismus bezieht. Vielmehr finden moralische Urteile ihre Rechtfertigungsgrundlage in einer zweiten, gebildeten Natur. Hier lassen sich Werte in der Natur deshalb verorten, da die Natur als begrifflich erweiterte Natur gesehen wird. In einem derart erweiterten Verständnis von Natur wird der Regenwald ebenso begrifflich wahrgenommen, wie der physikalische Vorgang des Abholzens. Hierdurch kann eine reibungslose Urteilsbildung im Subjekt entstehen, die auf das Zusammenspiel zwischen Rezeptivität und Spontaneität zurückzuführen ist. Die Grundlage dieses Urteils wird jedoch im Laufe des Lebens gebildet und entsprechend weitergegeben. Das mit dem Urteil zusammenhängende T ist also kein rein physikalischer Vorgang mehr, sondern bereits im Objekt der Anschauung begrifflich verankert. Durch den begrifflichen Gehalt, der bereits bei der Wahrnehmung jener Abholzung des Regenwaldes vorhanden ist, hat dieser Vorgang jetzt die Möglichkeit, T zu *verdienen*.

Führt man den Gedanken der Verantwortung, die McDowell in der kritischen Überprüfung moralischer Urteile versteht, im Sinne des *entspannten Naturalismus* fort, bezieht sich die Sorge des Menschen auf eine von ihm gebildete Auffassung von Natur. Demzufolge lässt sich das Problem der Moral des Menschen, der allein als Moralsubjekt infrage kommt, insofern aufheben, als sie sich auf eine als zweite Natur begriffene Natur bezieht und nicht von einer ontologischen Identität von Subjekt und Objekt auszugehen braucht. Die Annahmen einer holistischen Umweltethik ließen sich argumentativ leichter unterstützen, wenn der Mensch

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

sich nicht auf eine solche ontologische Identität mit der Natur *qua* Subjekt, sondern sich auf ein Naturverständnis zweiter Ordnung beziehen würde. In erster Linie ist die Annahme, die Natur sei die Totalität allen Daseins aufgehoben und als zweite Natur zu begreifen, die eine Stelle als Region des Weltbegriffes einnimmt. Dadurch ließe sich das Problem der Sorge um die Natur ausschließlich als kulturelles Problem des Menschen verstehen. Aufgrund des Pluralismus gilt dies für sämtliche umweltethischen Theorien, die unterschiedlich gebildet werden. Der eingangs geforderte epistemische Anthropozentrismus wird hier beibehalten.

Ob hiermit das Problem inhaltlich gelöst werden kann, soll nun in einer Erweiterung des Beispiels als Gedankenexperiment erprobt werden. In diesem darf kein kausaler Grund gegeben sein, durch den das Abholzen moralisch zu verwerfen ist und den Nutzen des Menschen mindert: Es soll eine riesige Luftsäuberungsanlage auf dem abgeholzten Gebiet installiert werden, das die Tätigkeit der CO<sub>2</sub>-Umwandlung übernimmt, welche bisher von Bäumen und Pflanzen im Amazonas-Regenwald verrichtet wurde. Der Bau der Anlage sei zugleich der Grund der Abholzung. Zudem seien sämtliche Bewohner des Ökosystems Amazonas wie Pflanzen, Säugetiere, Insekten usw. in einer riesigen Zooanlage andernorts aufbewahrt. Ihr Fortbestehen wäre so gesichert. Wieso sollte man eine solche Anlage nicht bauen?

Meine Vermutung ist, dass umweltethische Argumente gegen den Bau der Anlage sich nur im Mindestfall auf eine Position stützen würden, welche die Natur als Objekt betrachtet und anthropozentrisch begründet. Vielmehr würden jene Argumente sich auf den natürlichen Lebensraum und den Interessen der Tiere beziehen und sich eventuell bis zum Wert des Ökosystems Amazonas oder des Planeten hin erstrecken – im Hintergrund steht hier die konzentrische Ausweitung des Anthropozentrismus. Sobald man jedoch den Pathozentrismus überschreitet, der sich durch das Proto-Subjektivitäts-Argument mit McDowell inhaltlich begründen lässt, würde die inhaltliche Argumentation bezüglich nicht-tierischer Lebewesen allerdings den rationalen Boden verlassen. Hier wäre der Ausgangspunkt der weiteren Argumentation erneut das Gefühl oder die Intuition, da sich durch den Bau der Anlage hypothetisch keinerlei negative Konsequenzen für den Menschen ergeben würden. Den ästhetischen Nutzen könnte der Mensch weiterhin aus der zoologischen Anlage beziehen, ebenso wie diese die Funktion der Luftsäuberung liefert.

Folglich, um mit McDowell zu sprechen, beziehen sich die Argumente zwar auf ein begrifflich erweitertes Verständnis von Natur, das als wiederverzauberte Natur einen phänomenologischen Wertzugang durch T ermöglicht. Dennoch ist hierdurch noch nicht die Frage beantwortet, was die Abholzung des Regenwaldes Gefühle wie Trauer *verdienen* lässt. Nach seinem Verständnis McDowell wäre T auf eine persönliche Vorliebe jener Menschen für vollständig erhaltene Regenwälder zurückzuführen. Wenn man also danach fragt, was dasjenige ist, was ein Abholzen des Regenwaldes traurig macht, das von einem so fühlenden Subjekt im Sinne einer sekundären Qualität empfunden wird, gelangt man inhaltlich bei McDowell nicht über das Argument der Proto-Subjektivität von Tieren hinaus, die empfindungsfähig sind. Alles weitere wäre als eine beliebige Präferenz anzusehen, die inhaltlich nicht begründet werden

kann, sofern man nicht mit utilitaristischen oder intrinsischen Werten argumentiert.

Zudem stellt sich die Frage, wie dieses *Verdienen* der Emotion in einem Bezug zur Natur als zweite Natur überhaupt möglich ist.

Es offenbart sich eine inhaltliche Lücke in der Rechtfertigung umweltethischer Urteile. Selbst wenn, um dem Pluralismus gerecht zu werden, der epistemische Anthropozentrismus beibehalten und die Sorge der Natur als dessen kulturell bestimmter Inhalt *qua* zweite Natur angesehen wird, fällt das Ergebnis des Gedankenexperimentes negativ aus: Man kommt auf die Frage nach einer Natürlichkeit der Natur zurück, die Bezug auf eine erste Natur nehmen müsste. Eine solche erste Natur wird von McDowell jedoch nicht mehr behandelt.

Die Alternative wäre erneut von utilitaristischen Werten auszugehen, was uns wieder an den Anfang der Diskussion bringt. Für das Problem der Umweltethik stellt die Theorie des *entspannten Naturalismus* folglich keine vollends befriedigende Lösung dar. Durch die gelieferten Argumente wäre der geforderte Schutz der nicht-tierischen Umwelt als beliebig anzusehen und besäße kein inhaltliches Fundament, auch wenn sich die umweltethischen Positionen pluralistisch auffassen lassen und der naturalistische Fehlschluss überbrückt wird.

#### 3.4. Eine einseitige Versöhnung von Natur und Vernunft

Insgesamt erweist sich McDowells Argument bezüglich der Wiederverzauberung der Natur als äußerst überzeugend. Sein Aufruf ist der, Natur mit einer begrifflichen Bedeutung zu sehen, ohne die Erkenntnisse der Naturwissenschaften zu verwerfen. Dies sollte seiner Meinung nach die Naturwissenschaft, die ihr Wissen im Raum der Naturgesetze verortet, erweitern und nicht ersetzen. Wie er uns erinnert, wurde der Naturbegriff, wie wir ihn heute vorfinden, durch das Aufkommen der Naturwissenschaften entzaubert. Aufgrund einer solchen fehlenden Begrifflichkeit in der bestehenden Naturauffassung lassen sich Werte auch nicht als sekundäre Qualitäten der Natur auffassen.

Der Versuch, die Natur durch eine holistische Philosophie wieder zu verzaubern, bringt jene Probleme mit sich, die McDowell als zügellosen Platonismus umrissen hat. Die Konsequenz davon ist, dass sich der Geist nicht mehr auf sinnliches Material bezieht und im Denken gefangen bleibt. McDowell zeigt, dass dies ebenso für die beiden zeitgenössischen Möglichkeiten gilt, die dieses Problem mithilfe einer Kohärenztheorie und dem Mythos des Gegebenen zu lösen versuchen. Durch den Begriff der *zweiten Natur* entkoppelt er die Verknüpfung der Naturgesetze mit dem logischen Raum der Natur insofern, als das szientistische Naturverständnis als Ergebnis der Bildung des Menschen angesehen wird. Es handelt sich also um gebildetes Wissen der Natur. Dadurch ermöglicht McDowell es, einen Rest an Natur übrig zu lassen, der nicht im Zuge der Naturwissenschaft begriffen werden kann. Auf diesen geht McDowell jedoch nicht weiter ein. Dennoch vermeidet er sowohl eine komplette Wiederverzauberung der Natur, die einem Naturverständnis des Mittelalters gleichen würde, als auch den Rückgriff auf metaphysische Prinzipien.

### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

Was seiner Konzeption fehlt, ist eine nähere Erklärung der ersten Natur, die nicht allein durch Naturgesetze begriffen werden kann. Er hat eine phänomenologisch-pragmatistische Konzeption im Sinn, die er jedoch nicht ausformuliert. Ebenso findet sich an keiner Stelle eine weitere Erklärung über den Übergang von Natur zum Menschen. Eine solche könnte für einen Bezug auf den umweltethischen Anthropozentrismus weitere Erklärungen im menschlichen Naturumgang liefern und als wichtiges Argument für eine rational fundierte Umweltethik fungieren. So fragt McDowell zwar danach, wie es »gekommen [ist], daß es Lebewesen gibt, die die Spontaneität des Verstandes besitzen«<sup>118</sup>, aber eine Antwort in Form einer »Suche nach einer Evolutionsgeschichte klingt nicht überzeugend«<sup>119</sup>. Vielmehr ist nach dessen *entspannten Naturalismus* die zweite Natur als Kultur und Erziehung des Menschen anzusehen, die diesen Übergang erklären soll.

Hierfür macht McDowell Gebrauch von einem Argument über das Wesen des Menschen und seiner Stellung in der Welt, das er von Gadamer übernimmt. Er sieht den Menschen als natürliches Wesen, das Welt hat und in einer Umwelt lebt. Die Wahrnehmung im Sinne der Rezeptivität ist ebenfalls als natürlich anzusehen. Das Vermögen der Spontaneität jedoch ist nicht selbst in einem logischen Raum der Natur zu verorten. Mithilfe der aristotelischen Ethik, die McDowell naturalistisch auslegt, begründet er das Konzept der zweiten Natur. In Bezug auf die Bildung der zweiten Natur weist er jedoch lediglich auf die Spontaneität hin, ohne weiter auf die organisch-biologischen und psychologischen Voraussetzungen des Menschen einzugehen, die eine solche Bildung der zweiten Natur konstituieren. Selbst wenn McDowell im Zuge seines Argumentes die Spontaneität nicht *per se* naturalisieren möchte, tritt sie ihm zufolge aus der Natur hervor. Es bedarf weiterer Erklärung, wie dieser Übergang genau geschieht.

Unklar in McDowells Ausführungen ist, ob letztendlich der Verstand in die Natur oder umgekehrt die Natur in den Verstand gebracht wird. Das Gleiche würde demgemäß für die moralischen Inhalte gelten. Hiermit begibt er sich auf die schmalen Pfade zwischen Naturalismus und Idealismus. Bei McDowell bleibt die Frage offen, wie Normativität in die Natur gekommen ist. Vielmehr bezieht er sich auf den Menschen als fertiges Ergebnis der Evolutionsgeschichte. So schreibt er paradigmatisch für diese dogmatisch anmutende Auffassung:

Denn Menschen sind gewöhnliche Tiere mit etwas anderen Anlagen. Nichts Okkultes geschieht mit einem Menschen während der gewöhnlichen Erziehung.<sup>120</sup>

Die Evolutionstheorie beschreibt zwar, wie Leben im Laufe der Naturgeschichte entsteht, sie ist jedoch nicht in der Lage zu erklären, warum Rationalität in diesen biologischen Verhaltensweisen entstanden ist. Wie McDowell bemerkt, stellt die Konversion von Organismen zu rational denkenden Menschenwesen ein grundlegendes Problem der Evolutionstheorie dar. Doch er weist diese grundlegende Frage ab, indem er am Ende von *Mind & World* bezüglich der evolutionären Erklärung behauptet, ein Naturalismus ohne zweite Natur sei »ein ver-

---

<sup>118</sup>McDowell (1994), S. 150.

<sup>119</sup>Ebd.

<sup>120</sup>Ebd., S. 151.



### 3. McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur

korkster Gedanke, für den es hier keinen Platz gibt«<sup>121</sup>. Dies ist ein Zugeständnis, dass die Evolutionstheorie alleine keine Erklärung für die von McDowell und den Naturwissenschaften gemachten Forderungen liefern kann. Dennoch bietet jener außer dem Hinweis auf eine als zweite Natur begriffene Natur keine Alternative an, sondern fasst den Menschen schlichtweg als ein Tier mit Spontaneität auf, das eine Umwelt besitzt. Hier ergibt sich eine argumentative Lücke, die McDowell nicht gänzlich zu füllen vermag.

An dieser Stelle wäre eine genauere Bestimmung der ersten Natur und des Lebensbegriffes vonnöten, der laut McDowell ein natürliches Phänomen *par excellence* ist. Eine solche Theorie des Lebens und der ersten Natur ist bei ihm allerdings nicht zu finden, da dies nicht im Fokus seiner Untersuchung steht, die sich nicht als produktive Philosophie verstehen möchte. In *Mind & World* skizziert McDowell, inwiefern die Frage nach der Natur grundlegend die Frage nach dem Menschen in den Vordergrund rückt, den er nicht als metaphysisch geteiltes Wesen begreifen möchte. Wie im nächsten Kapitel zu sehen ist, macht er von zentralen Argumenten aus der philosophischen Anthropologie Gebrauch, ohne diese ausreichend zu erläutern<sup>122</sup>. Hierdurch lässt er folglich jene Fragen unbeantwortet, die einen möglichen Wert der nicht-tierischen Natur betreffen und den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ausmachen.

---

<sup>121</sup>McDowell (1994), S. 151

<sup>122</sup>Kurz nach Erscheinen von *Mind & World* hat Hans-Peter Krüger McDowell vorgeschlagen, sich intensiv mit der Anthropologie Plessners zu beschäftigen. Die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts liefere hier wertvolle Erkenntnisse, so Krüger, die McDowells Konzeption ergänzen könnten. Vgl. Krüger, H.-P. (1998), 'The Second Nature of Human Beings: an Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology'. In: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 1, Nr. 2. In seiner kurzen Antwort verteidigt McDowell seine Schrift mit der eigentlichen anti-skeptischen Ausrichtung der erkenntnistheoretisch und metaphysisch ausgelegten Untersuchung, bei der Plessners Philosophie eine geringere Rolle spielen würde, als Krüger behauptet. Vgl. McDowell, J. (1998), Comment on Hans-Peter Krüger's paper. In: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 1, Nr. 2, S. 124 f.



## Teil II.

# Das inhaltliche Problem der umweltethischen Forderung

## 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Mit seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), läutet Max Scheler kurz vor seinem Tod die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts ein. Das Spätwerk umfasst die gedruckte Version seines im April 1927 in Darmstadt gehaltenen Vortrages »Die Sonderstellung des Menschen«. Schelers primärer Untersuchungsgegenstand ist hier der Mensch in Bezug auf Natur und Geist.

Laut Scheler macht die Wissenschaft im Allgemeinen einen Fehler, den Geist auf nur ein Wissensgebiet – sei es Psychologie, Biologie oder Chemie – einzuschränken. Hierdurch kann sie nämlich keine einheitliche Idee des Menschen liefern. So ist der Begriff »Mensch« bereits zweideutig, da er auf der einen Seite eine bestimmte Art von Säugetier charakterisiert und demzufolge dem Begriff des Tieres subsumiert ist. Dies trifft selbst dann zu, wenn man den Menschen als Krone der Schöpfung ansieht und von dessen physiologischen Merkmalen wie einem aufrechten Gang oder einer erweiterten Hirnkapazität ausgeht. Auf der anderen Seite umfasst der Begriff »Mensch« das vollständige Gegenteil von Tier im Allgemeinen. Scheler unterscheidet daher zwischen zwei Arten von Begriffen, von denen er den ersten als den natursystematischen Begriff und den zweiten als den Wesensbegriff des Menschen bestimmt<sup>123</sup>. Die Vernunft, die im klassischen Sinne als wesensbestimmend für den Menschen angesehen wird, ist Scheler zufolge nicht *per se* zu betrachten. Der Mensch ist nicht als Tier mit Vernunft zu bezeichnen, da jener sich durch ein »Mehr« auszeichnet, das Scheler als Grund seiner philosophischen Untersuchung ansieht. Vielmehr ist die Vernunft als Phänomen aufzufassen, das mit der Idee des Menschen in Verbindung zu bringen ist bzw. diese ausdrückt. Ebenso ist der Mensch nicht im Sinne der Evolutionstheorie als Spitze der Wirbel-Säugetierreihe anzusehen:

Das, was den Menschen allein zum »Menschen« macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens – erst recht nicht nur eine Stufe unter der *einen* Manifestationsform dieses Lebens, der »Psyche« – sondern es ist ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*: eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die natürliche Lebensentwicklung zurückgeführt werden kann, sondern, wenn auf etwas, nur auf den obersten Grund der Dinge selbst zurückfällt: auf denselben Grund, dessen *eine* große Manifestation des »Lebens« ist.<sup>124</sup>

<sup>123</sup>Auf ähnliche Weise bezeichnet Scheler in seinem vorhergehenden Aufsatz *Zur Idee des Menschen* (1914) jene Vertreter als »Affenromantiker«, die behaupten, der Mensch habe sich aus dem Tierreich entwickelt und als »reaktionäre Demokraten« jene, die dem Menschen eine außernatürliche Vernunft zusprechen wollen. Für Scheler hingegen steht fest: Der Mensch *ist* ein Tier *qua hominis naturalis*. Vgl. GW III, S. 191.

<sup>124</sup>GW IX, S. 31.

Jenes »Mehr« umfasst Scheler zufolge das emotionale, psychologische und biologische Dasein des Menschen, das er in Bezug auf jenen Grund der Dinge ganzheitlich begreifen möchte. In *Die Stellung des Menschen im Kosmos* fasst er den Menschen daher als Wesen auf, das sich aus den Stufen des Organischen zusammensetzt. Diese Stufen wiederum machen insgesamt die Natur aus, die Scheler als »biopsychische Welt« bezeichnet<sup>125</sup>. Durch den Aufbau derselben möchte er die menschliche Sonderstellung in Bezug auf die Natur offenlegen.

Das Ziel dieses Kapitels ist die Entwicklung des Wesens des Menschen in Bezug auf die Natur mit Scheler nachzuvollziehen, um anschließend Rückschlüsse über den Wert der Natur *qua* zweite Natur des Menschen inhaltlich ziehen zu können.

### 4.1. Der stufenförmige Aufbau der Natur

Zu Beginn seiner Schrift betont Scheler, dass das Lebendige nicht nur durch die bekannten Wesensmerkmale wie Selbstbewegung, Selbstorganisation, Fortpflanzung und Differenzierung gekennzeichnet ist, die ihrerseits phänomenal beobachtbar und somit Gegenstand äußerer Wahrnehmung sind. Das Lebendige besitzt zusätzlich ein Fürsich- und Innesein, das jene Wesensmerkmale auf der psychischen Seite umfasst, was Scheler als das »psychische Urphänomen des Lebens«<sup>126</sup> bezeichnet. Das Psychische ist ihm zufolge stufenförmig aufgebaut. Dessen einzelne Stufen vereinen sich im Menschen. Auf der untersten Stufe befindet sich der *Gefühlsdrang*. Dieser Drang ist ohne Bewusstsein, Empfindung oder Vorstellung und unterscheidet nicht zwischen Trieb und Gefühl, weshalb Scheler ihn als *ekstatischen Gefühlsdrang* beschreibt. Das Attribut ekstatisch ist hier allerdings nicht im Sinne der antiken Ekstase zu verstehen, die insbesondere im Neuplatonismus mit dem Außersichtreten des göttlichen Geistes in die Reflexion des Einen genau das Gegenteil von Schelers Zuschreibung meint. Vielmehr umfasst es hier die Tatsache des ungehemmten Wachstums einer Pflanze, die sich auf den Drang zu Fortpflanzung und Tod zurückführen lässt. Jener Lebensdrang findet sich nicht bei anorganischen Körpern und muss diesen ebenso wie das Psychische abgesprochen werden. Demzufolge begründet das Pflanzenreich die unterste Stufe des Psychischen.

#### 4.1.1. Psychologie der Pflanze

Zu Beginn seiner Schrift setzt sich Scheler mit zwei philosophischen Positionen auseinander, die das Psychische unterschiedlich auffassen. Diese sind der Dualismus nach Descartes und der Panpsychismus, den Scheler an Fechner kritisiert. Die von Descartes vorgenommene Trennung von zwei voneinander unabhängigen Substanzen *res extensa* und *res cogitans* stellt den grundlegenden Kritikpunkt in der gesamten Philosophie Schelers dar. Die Tatsache, dass im Denken, das laut Descartes allein dem Ich zukommt, nichts Körperliches und im Körperlichen

---

<sup>125</sup>Ebd., S. 12.

<sup>126</sup>Ebd., S. 13.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

nichts Denkendes vorhanden sein kann führt zu der berühmten Trennung von Leib und Seele. Nach dieser wird die Natur ausschließlich als ausgedehntes Objekt aufgefasst. Aufgrund des Dualismus, der von zwei unabhängigen Substanzen ausgeht, können dem Objekt der Natur keine Bestimmungen zukommen, die allein der denkenden Substanz zugesprochen werden können und umgekehrt. Demzufolge sind Naturvorgänge im Sinne des Mechanismus zu erklären, in dem das Objekt in seine Einzelteile zerlegt wird, um es als funktionierendes Ganzes zu verstehen. Eine Psyche bzw. Beseelung ist der Natur dadurch vollständig abzusprechen. Um als beseeltes Wesen angesehen werden zu können, müsste die Natur hier ein denkendes Ich als *res cogitans* voraussetzen, was sich aufgrund der vorgenommenen Trennung der Substanzen allein beim Menschen vorfindet, bei dem ein solches Ich evident ist<sup>127</sup>. Ebenso wird der Geist des Menschen als vollkommen unabhängig von dessen Körper aufgefasst. Den Menschen jedoch als Ganzen zu begreifen, der aus der Natur hervorgegangen ist und mit dieser in Beziehung steht, vermag der Dualismus aufgrund jener Trennung nicht zu leisten. Descartes Scheidung der Substanzen in ausgedehnte und denkende Substanz hält Scheler daher für eine »pure metaphysische Konstruktion«<sup>128</sup>, die phänomenal unbegründet ist. Ihm zufolge bezieht sich das Ausgedehntsein ebenso auf Gegenstände des Denkens, wodurch Denken und physisches Dasein miteinander in Zusammenhang stehen.

So nennt Scheler in seinem Aufsatz *Idole der Selbsterkenntnis* (1912) das Gegenbeispiel des Schmerzens, der eine bestimmte Körperregion ausfüllt und dadurch ausgedehnt ist. Das gleiche trifft ihm zufolge auch auf Vorstellungen zu. Er nennt als Beispiel eine rote Wand, die als gedanklich vorgestellte Wand ebenso ausgedehnt aufzufassen ist, wie als materiell vorhandene Wand<sup>129</sup>. Das Vorstellen ist laut Scheler immer eine intentionale Beziehung, sprich, das menschliche Bewusstsein bezieht sich durch den mentalen Akt des Denkens auf den vorgestellten Gegenstand. Der Akt des Vorstellens selbst ist nicht ausgedehnt, sondern dessen Inhalt als Objekt. Demnach findet die Gesamtheit der Lebenserscheinungen, körperlichen Empfindungen oder Organempfindungen keinen Ort, wenn sie im Sinne von ausgedehnt und denkend unterschieden werden:

Leben und Leib können in ihrer Gegebenheit weder auf Einfühlung eines primär seelischen Gefühls in äußere Wahrnehmungsobjekte, noch auf bloße Gruppierung solcher physischer Erscheinungen, wie sie sich auch im (phänomenal) Toten finden, noch auf einen bloßen „Zusammenhang“ psychischer und physischer Erscheinungen zurückgeführt werden.<sup>130</sup>

Folglich müssen laut Scheler sämtliche physischen Tatsachen auch psychischen Tatbeständen zuschreibbar sein. Der Dualismus muss hierfür also überwunden werden. Diese Überwindung ist wiederum nicht im Sinne eines Panpsychismus aufzufassen. Scheler betont, dass ein Panpsychismus darauf hinausläuft, einer Pflanze Bewusstsein und Empfindung zuzuschreiben, was der Pflanze eine eigene Seele abspricht. Diese Aussage erscheint zunächst merkwürdig, da Fechner, auf den sich Scheler hier bezieht, in seiner Schrift *Nanna* (1848) die Psyche der

---

<sup>127</sup>Vgl. AT V, 56-57

<sup>128</sup>GW III, S. 227.

<sup>129</sup>Ebd.

<sup>130</sup>Ebd. S. 231.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Natur aus einer neuplatonischen Weltseele heraus begreift, die seine Theorie eines lebendigen Universums begründet<sup>131</sup>. Fechner behauptet durch den Gedanken einer Beseelung der Natur Philosophie und Naturwissenschaft vereinen zu können. Ausgangspunkt hierfür sind empirische Beobachtungen an Pflanzen. So stellt Fechner z. B. fest, dass Pflanzen mit Bewegungen auf externe Stressoren reagieren. Der Versuch, die Unterseite des Stempels einer Berberitze mit einer Nadel zu berühren, ruft eine Bewegungsreaktion der Pflanze hervor. So fragt Fechner, ob der Tod einer Pflanze mit einer Empfindung derselben einhergehen kann, da Pflanzen den Tod mit anderen Lebewesen gemein haben. Zu Fechners Zeit waren die Verhältnisse des Schmerzempfindens allerdings wissenschaftlich nicht vollständig belegt. Trotz des Mangels der Pflanze an organischer Ausstattung wie z. B. ein Zentralnervensystem, das Schmerzen als sinnliche Empfindung durch den Organismus leitet, oder des Mangels an sonstigen Evolutionsgründen, die Schmerzen als Überlebensstrategie für eine bessere Anpasstheit rechtfertigen, wäre die beseelte Pflanze von solchen physikalischen Erklärungen unabhängig. Laut Fechner ist die Seele für solche intentionale Bewusstseinszustände zuständig, die deshalb vom Menschen nicht eingesehen werden können. Deshalb ist es auch nicht notwendig, das Schmerzempfinden von Pflanzen wissenschaftlich zu belegen.

Der Mensch spricht laut Fechner Pflanzen Empfindungen ab, damit er sich selbst unangenehme Gefühle erspart. So spart sich der Mensch ebenso Mitleid gegenüber Tieren auf, wenn er selbst keinen Nutzen aus dem Töten erhält oder aus ähnlichen Gründen ihnen kein Leid zuzufügen braucht. Das Zertreten von Insekten beim Spaziergehen ist dem Menschen ebenso gleichgültig, wie das Jagen, Essen und der experimentelle Gebrauch von Tieren. So fragt Fechner:

Sollte die Natur so viele Geschöpfe mit Empfindung nur begabt haben, um alle einen grausamen Tod sterben zu lassen? Sind sie nicht doch bloß vielmehr zu Schmucke und Nutzen für Anderes da, als sich selbst zu schmücken und zu eignem Zwecke zu wachsen?<sup>132</sup>

Eine ähnliche Vorgehensweise des Nutzens schlägt er auch im Umgang mit Pflanzen vor. Ausschlaggebend für diese umweltethische Forderung ist bei Fechner das Gefühl, das er bei den geschilderten Handlungen empfindet. Seiner Meinung nach ist es zwar unerheblich, ob man einer Pflanze eine Blüte entreißt, die Tatsache ihr sämtliche Blüten abzureißen wäre jedoch »traurig«<sup>133</sup>. Die Pflanze ist im Gegensatz zum Tier nicht fähig, äußeren Einwirkungen wie z. B. einer Nadel auszuweichen, was Fechner als *Unbesorgtsein* der Pflanze bezeichnet und deren primäre Empfindung ausmacht.

Scheler greift Fechners Gedanken auf und verbindet sie mit seiner zuvor erschienen Theorie über Psyche und Empfindung. In seinem Aufsatz *Idole der Selbsterkenntnis* begründet Scheler eine Theorie in Bezug auf die Intentionalität von Bewusstseinszuständen, die argu-

<sup>131</sup>Vgl. Fechner, T. (1848), *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen*. Leipzig, S. 5 ff. Titelgebend für Fechners Werk ist der Name der nordischen Blumengöttin Nanna, der die Beseelung der Pflanzenwelt symbolisieren soll.

<sup>132</sup>Ebd., S. 91.

<sup>133</sup>Vgl. ebd., S. 94 f.

mentativ an das Problem des phänomenalen Bewusstseins anknüpft<sup>134</sup>. Ausgehend von der Aussage von Descartes, dass der inneren Wahrnehmung keine Täuschung unterliege, möchte Scheler auch die äußeren Wahrnehmung als adäquate, d. h. als Wahrnehmung ohne Täuschung begreifen. Grund hierfür sieht er in einer Absperrung, die sich zwischen Mensch und seiner Seele befindet. In Anbetracht des Wesens der Täuschung kommt er auf die intentionalen Zustände des Bewusstseins zu sprechen. Diese schreibt Scheler letztendlich der Seele zu und wendet sich hierbei gegen den Solipsismus, indem das Individuum nicht nur das eigene Seelenleben als psychischen Akt erfasst, sondern das gesamte Seelenreich, in das das Bewusstsein eintaucht. Das Ich erfasst sich dadurch in einem allumfassenden Bewusstsein, indem das Ichsein und Erleben aller anderen enthalten ist. Die Interaktion zwischen den Leibkörpern und Empfindung wäre dann durch den »Gesamtstrom des universellen Seelenlebens [bedingt]«<sup>135</sup>. Hätte eine Pflanze daher Empfindung und Bewusstsein, wie Fechner es dieser zuschreibt, dann müsste man ihr die Beseeltheit im negativen Sinne absprechen. Würde man nämlich das Psychische allein auf Bewusstsein und Empfindung reduzieren, ergäbe sich ein rein phänomenologisches Verständnis psychischer Vorgänge, das Scheler vermeiden möchte. Er versteht das Psychische daher immer im Sinne der Beseeltheit. Demzufolge sind Pflanzen ebenso beseelt, wie Mensch und Tier. Das Psychische ist laut Scheler eine reale Tatsache, eine Form des Daseins, der eine besonderen Form von Anschauung entspricht. Es ist nicht bloß ein Daseinsgehalt und umfasst in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* daher die gesamte Sphäre des Lebendigen. Die Grenzen des Psychischen bestimmt Scheler hier als die Grenzen des Lebendigen überhaupt<sup>136</sup>.

Im Gegensatz zu einer *Unbesorgtheit* der Pflanze, die eine Empfindung darstellt und Bewusstsein voraussetzt, versteht Scheler ihr triebhaftes Wachsen in bestimmte Richtungen »zu etwas hin« oder »von etwas weg« als objektlose Lust und objektloses Leiden. So reagiert eine Pflanze zwar auf Lichtintensität und Wassermenge, hat jedoch keine spezifische Reaktion auf z. B. Farben, die entsprechende Sinnesorgane voraussetzen. Empfindung meint immer eine Rückmeldung über ein bestimmtes Organ, was auf physikalischer Ebene von einem neurophysiologischen Leitsystem durchgeführt wird. Das Reizen mit einer Nadel, das die Bewegung der Pflanze auslöst, wie Fechner es bei der Blüte behauptet, versteht Scheler als Bestandteil der Wachstums- und nicht als Reflexbewegung. Die Reaktion auf Reize ändert oftmals ihren gesamten Lebenszustand, der sich z. B. in ihrer Wachstumsrichtung äußert. Ebenso lässt sich von der Farbe oder Mattigkeit ihrer Blätter auf den Zustand ihres *Gefühlsdranges* schließen, was laut Scheler auf das *psychische Urphänomen des Lebens* zurückzuführen ist. Auch wenn er Pflanzen Bewusstsein abspricht, lassen sich an ihrer phänomenalen Seite die Zustände ihres Innenseins erkennen, die jene wie einen Spiegel aufzeigen. Die Beseeltheit einer Pflanzen offenbart sich laut Scheler dann, wenn man ihr Leben im Zeitraffer betrachtet.

<sup>134</sup>Siehe hierzu Kapitel 3.2.2. der vorliegenden Untersuchung.

<sup>135</sup>GW III, S. 231.

<sup>136</sup>Vgl. GW IX, S. 12.



#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

So beschreibt er in einem Brief an seine Frau Märit Fürtwängler das eindruckliche Erlebnis eines Naturfilms:

Wunderbar war ein Pflanzenfilm, in dem je 24 St. Pflanzenleben auf eine Sekunde zusammengezogen ist (war mit Wertheimer dort); man sieht die Pflanzen atmen, wachsen u. sterben. Der natürl. Eindruck, die Pflanze sei unbeseelt, verschwindet vollständig. Man schaut die ganze Dramatik des Lebens – die unerhörten Anstrengungen. Am schönsten waren die Ranken, die sich an vier nebeneinander gestellten Stangen aufreihen. Das stürmische „Suchen“ nach Halt, die „Befriedigung“, wenn sie die Stange gefunden, die vergeblichen Versuche (oft sucht die Ranke an einer anderen Ranke halt, die ebenso haltlos ist, so daß beide zusammenbrechen) u. vor allem: die Erscheinung, daß – wenn die Ranke die 4. letzte Stange im Wachsen erreicht hat – sie „verzweifelt“ ins Leere greift, sucht und sucht – bis (unerhört!) sie sich nach Misserfolg umwendet u. zur 4. Stange zurückkehrt. Das erschütterte mich so, daß ich mit Mühe die Thränen zurückhielt. O wie ist das „Leben“ überall gleich süß, zuckend und schmerzhaft...und wie ist alles Leben eins.«<sup>137</sup>

Die geläufige Annahme, Pflanzen eine Beseelung abzusprechen, ist laut Scheler lediglich auf die Langsamkeit ihrer Lebensvorgänge zurückzuführen. Eine Pflanze rein mechanistisch aufzufassen, ist demzufolge irreführend. Vollkommen verfehlt ist es jedoch, die Pflanze im Sinne der Nützlichkeit für andere Lebewesen zu beschreiben, wie er es an Charles Darwin kritisiert. Hierdurch weist Scheler eine Zweckmäßigkeit der Natur als einzige Voraussetzung zurück, die darin bestehen soll, den Menschen hervorzubringen, wie es von Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* angenommen wird. Vielmehr existiert eine unbekannte Wurzel des Lebens, die jene Erscheinungen bei Pflanzen hervorbringt und im Sinne der äußeren Wahrnehmung ästhetische Empfindung hervorrufen kann. Diese sind auf den Urdrang des Lebens zurückzuführen, der allen Lebewesen gemein ist. Die unterste Stufe des Psychischen findet sich dadurch im Tier sowie im Menschen wieder, der sämtliche Stufen des Psychischen vereint. Sie bedingt die vegetativen Zustände eines Lebewesens. Durch Umwandlung anorganischer Substanzen gewinnt die Pflanze ihre organischen Stoffe, die ihr Dasein in Wachsen, Ernähren, Fortpflanzen und Tod umfasst. Im Sinne einer Reflexion fehlt der Pflanze jedoch eine Art zentrales Feedback-System ihres Lebens. Ihr Dasein ist vollständig nach außen gerichtet. Obwohl sie ein Innesein besitzt, ist sie sich dessen nicht bewusst und kann nicht entsprechend reagieren.

##### 4.1.2. Psychologie des Tieres

Ein Tier besitzt im Gegensatz zur Pflanze ein Zentralnervensystem, das als Feedback-System wirkt. Der Biologe und Naturforscher Jakob von Uexküll, auf den sich Scheler grundlegend bezieht, kritisiert am Anfang des 20. Jahrhunderts die zeitgenössische Vorgehensweise der Physiologie. Nach dieser Vorgehensweise werden höhere Tiere in isolierte Teilfunktionen zerlegt, um jene als physikalische und chemische Objekte zu begreifen. Bei niederen Tieren hingegen stellt sich die Frage, wie sich die höheren Tiere aus diesen entwickelt haben sollen.

<sup>137</sup>Brief an Märit Fürtwängler, 2. Mai 1927. Abgedr. in: Mader, W. (1980), *Max Scheler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg, S. 117-118.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Der Schluss der damaligen Naturwissenschaft ist, dass die fortschreitende und spezialisierende Entwicklung dem Menschen eine mannigfaltige Struktur verliehen hat, die zugleich eine vollkommene Struktur ist. Uexküll stellt dies infrage, da man auch bei Artefakten nicht von einer mannigfaltigen Struktur auf Vollkommenheit schließen kann. Dies besagt, dass jede niedere oder höhere Lebensform ihrem Evolutionsplan gemäß eine artspezifische Rolle spielt und reine Quantitätsargumente nicht auf Qualität im Sinne der Vollkommenheit schließen lassen. So kann z. B. ein Walross nicht die Rolle eines Marienkäfers übernehmen und umgekehrt<sup>138</sup>. In dieser Hinsicht ist die Frage der besseren Angepasstheit relativ in Bezug auf die Umwelt zu sehen. Uexküll zufolge ist der Bauplan einer spezifischen Art nämlich genauso konstitutiv für die Umwelt des Tieres, wie das Tier für die Umwelt. Die von Darwin angenommene Angepasstheit trifft daher nicht nur vonseiten des Organismus an seine Umwelt zu<sup>139</sup>. Dem Organismus kommt vielmehr eine passive und aktive Rolle zu, die gegenseitig bedingt ist. Uexküll kritisiert grundlegend den Anthropozentrismus, der die menschlichen Bedürfnisse als Maß der Vollkommenheit eines Lebewesens sieht. Seine Methode ist, anhand des Bauplanes eines Tieres dessen Bedürfnisse zu erforschen und letztendlich Rückschlüsse über seine Umwelt zu ziehen. In *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) untersucht er die motorischen Funktionen des Nervensystems u. a. von Medusen, Seeigeln, Regenwürmern und Blutegeln. Jedes Lebewesen ordnet und dominiert auf seine eigene Weise die chaotische, anorganische Welt. So sind bei den niederen Tieren beispielsweise die Rezeptoren weniger komplex ausgebildet und entsprechend mit Nerven versorgt, als deren Muskulatur. Dies spiegelt sich wiederum in der Leistung wieder, die das Tier in seiner Umwelt vollbringt. Bei höheren Tieren hingegen erfolgt eine höhere Entwicklung des rezeptiven Apparates, der die Aufgabe hat, Signale der Außenwelt in Erregungen zu transformieren. Dementsprechend wird derselbe Reiz der Umgebung bei sämtlichen Tieren in unterschiedlicher Intensität wahrgenommen<sup>140</sup>. Laut Uexküll haben diese Signale, die im Gehirn entstehen, nichts mehr mit den eigentlichen Dingen der Umwelt zu tun. Daher ist z. B. der Reiz »Bedrohung durch ein feindliches Tier« als Spiegelbild dessen aufzufassen, was den eigentlichen Reiz ausmacht. Dies bezeichnet Uexküll als die Gegenwelt des Tieres. Die Gegenwelt widerspiegelt die in der Umwelt vorhandenen Dinge, die als Schemata in der Vorstellung des Tieres auftreten. Diese Schemata sind Funktionsmechanismen des Gehirnes, die die Reize der Umwelt entsprechend verarbeiten. Uexküll betont, dass diese Werkzeuge von den jeweiligen Bedürfnissen des Tieres abhängig sind. Das Tier erzeugt Projektionen seiner Umwelt, die es entsprechend verarbeitet. Durch die Mannigfaltigkeit an Bauplänen verschiedener Tiere gibt es potentiell unzählige Gegenwelten. Entsprechend werden die Tiere von der Natur nicht zur Anpassung gezwungen, um

<sup>138</sup>Vgl. Uexküll, J. v. (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin, S. 3 f.

<sup>139</sup>In seiner kurz darauf folgenden Schrift *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* (1913) distanziert sich Uexküll vollständig von Darwin. Der erste Satz der Schrift kann zugleich als Programm einer experimentellen Biologie angesehen werden: »Wir stehen am Vorabend eines wissenschaftlichen Bankrottes, dessen Folgen noch unübersehbar sind. Der Darwinismus ist aus der Reihe der wissenschaftlichen Theorien zu streichen.« Uexküll, J. v.; Groß, F. (Hrsg.) (1913), *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*. München, S. 2.

<sup>140</sup>Vgl. Uexküll (1909), S. 194 f.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

sich etwa eine ökologische Nische in einer Umwelt zu suchen, die allen Lebewesen gemeinsam ist. Vielmehr sind es die Tiere, die durch ihre unterschiedlichen Gegenwelten mannigfaltige Projektionen entwerfen. Die vermeintliche Umwelt wird jeweils nach ihren artspezifischen Bedürfnissen geformt. Der Unterschied der Schemata liegt im Bauplan der Tiere begründet. Neben der Funktion der Umwelt spielt das Innenleben des Tieres eine besondere Rolle. Allerdings versteht Uexküll das nicht im psychologischen Sinne oder im Sinne einer Seelenlehre, sondern rein physiologisch. In dieser Hinsicht gleichen sich beispielsweise die Gewebestrukturen verschiedener Tiere, die in diesen insbesondere als Nerven- oder Muskelgewebe vorkommen, was laut Uexküll als Erklärungsgrund für die, fast allen Tieren gemeinsame Reflexfähigkeit durch äußere Reize dient. Das Tier schafft demzufolge seine Bedürfnisse gemäß seiner Gegenwelt. Leben mehrere verschiedene Tierarten in einem bestimmten Gebiet, so teilen sie sich nicht dieselbe Umwelt. Vielmehr schafft jedes Tier sich selbst seine spezifische Umwelt, die durch den jeweiligen Bauplan des Tieres unterschiedlich ausfällt. Darüber hinaus besteht eine Interaktion mit anderen Tieren und deren spezifischer Umwelt.

Hierbei fällt auf, dass die Zusammengehörigkeit von Tieren diese gegenseitig aneinander anpasst, wie es sich z. B. in einem Opfer- oder Jägerverhältnis zeigt. Die Umwelt wirkt auf das Tier ein, ebenso wie das Tier auf die Umwelt einwirkt: »So ist nicht bloß der Parasit auf den Wirt, sondern auch der Wirt auf den Parasiten angepasst«<sup>141</sup>.

Der Begriff Umwelt umfasst nicht allein die anorganische Natur, sondern auch andere Tiere und deren Umwelt. Uexküll möchte für die Beobachtung daher den anthropozentrischen Standpunkt verwerfen, dessen Nützlichkeitsargumente die Ergebnisse der Tierbeobachtung seiner Meinung nach verfälschen. Der Grundgedanke Uexküls ist daher ein holistischer, nämlich dass Mensch, Tier und Natur einen zusammenhängenden Organismus bilden<sup>142</sup>. Hierfür versucht er den Gedanken der Apperzeption, wie er von Kant verstanden wird, auf das Tier auszuweiten, ohne dass Vernunft und Verstand dafür als konstitutiv angesehen werden. Aus diesem Grunde fasst er Vorstellungen und Schemata streng naturalistisch und versucht diese als neurophysiologische Impulse in Form von elektrischen Signalen im Gehirn zu erklären, die sich von den individuellen Bauplänen eines Lebewesens ableiten lassen.

Scheler zufolge reicht diese Erklärungsform jedoch nicht aus. Er betont, dass Instinkte einerseits keine reinen Verhaltensweisen darstellen, sondern ebenso psychisch wie physisch verfasst sind. Instinkte sind für ihn ein artangelegtes, quasi-apriorisches Wissen und Reaktion in Kombination, die je nach Intelligenzstand des Tieres eher einem Gefühl entspricht. Jenes Wissen ist also nicht vorstellungsgebunden oder durch Gedanken bestimmt. Das Tier fühlt vielmehr die Widerstände in seiner artspezifischen Umgebung und reagiert entsprechend auf diese. Es handelt sich um eine Spezialisierung des Gefühlsdranges und der Triebe. Ebenso erweitert und spezialisiert sich im Tier der ekstatische Drang mitsamt der Triebe als Instinkt. Das Psychische bei Tieren ist dadurch mehr als ein bloßes Wachsen und Sich-Fortpflanzen.

Scheler wehrt sich grundsätzlich gegen eine behavioristische Deutung des Instinktes, die des-

---

<sup>141</sup>Uexküll (1909), S. 6.

<sup>142</sup>Vgl. ebd., S. 195.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

sen Ursprung mit physiologischen Vorgängen gleichsetzt. Im Behaviorismus ist die Instinktreaktion eines Tieres zugleich als Erklärung für dessen Verhalten zu sehen. Im Gegensatz hierzu drückt das Verhalten zwischen Organismus und seiner Umgebung den Innenzustand des Organismus aus. Für ihn steht die physische Erklärung des Phänomens auf der gleichen Ebene mit der psychischen.

*Was ein Tier vorstellen und empfinden kann, ist durch den Bezug seiner angeborenen Instinkte zur Umweltstruktur a priori beherrscht und bestimmt.*<sup>143</sup>

Der Instinkt lässt sich laut Scheler als ein als-ob-Zustand beschreiben. Ein Tier, das zukunftsgerichtete Handlungen durchführt, führt diese selbst dann aus, wenn es jene Handlungen zum ersten Mal ausübt und es die zukünftige Situation noch nie erlebt hat. Scheler vergleicht ein solches als-ob-Verhalten mit dem quantenphysikalischen Beispiel eines Elektrons, das den Anschein hat, zukünftige Zustände vorherzusehen und sich entsprechend zu verhalten.

Den Instinkt beschreibt Scheler als unveränderlichen Rhythmus, der für das Leben des Tieres als Ganzes verantwortlich ist. Dabei geht es nicht um das Individuum Tier, sondern um die Erhaltung der Art. In seiner Schrift *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) schildert Scheler diesbezüglich das Beispiel eines indischen Eichhörnchens, das von den Blicken einer am Baum hängenden Schlange erfasst wird, sich in Abständen auf diese zubewegt und schließlich wie von selbst in ihren offenen Rachen springt. Scheler betont die Indifferenz einer vermeintlichen suggestiven oder hypnotischen Wirkung seitens der Schlange und erklärt dies mit einem Einsgefühl, das das Eichhörnchen dranghaft mit der Schlange verspürt und schließlich körperlich »eins« mit ihr wird<sup>144</sup>. Würde jedoch jedes Eichhörnchen auf offene Rachen von Schlangen zugehen, gäbe es keine Eichhörnchen mehr (zumindest in jenen Regionen, in denen sich auch Schlangen befinden). Demzufolge bewahrt der Überlebensinstinkt die Art Eichhörnchen vor der Schlange dann, wenn das Tier seinem Instinkt gemäß davon läuft, der den Gefühlsdrang laut Scheler a priori reguliert. Ein rein ekstatischer Vollzug hingegen wäre das vollständige Versenken in der Natur, wie es bei Pflanzen der Fall ist.

Der Instinkt ist laut Scheler immer zweck- und auf wiederkehrende Situationen ausgerichtet. Dabei ist ihm zufolge nicht der Selbsterhaltungstrieb konstitutiv, sondern der Trieb der Art-erhaltung, der auf spezifische Teile der Umgebung jener Tierart ausgerichtet ist. Der Instinkt ist demnach angeboren und starr. Deshalb wird z. B. ein Kaninchen im Gehege auch nicht aufhören zu Graben, wenn ein Höhlenbau partout nicht möglich ist. Dies geschieht unabhängig davon, wie viele Fehlversuche das Tier unternimmt; der Instinkt wird es immer wieder dazu bringen, entsprechende Versuche zu starten. So ist der Instinkt nach den Sinnesorganen, dem Gedächtnis und den Empfindungen des Tieres ausgerichtet. Scheler negiert jedoch den alleinigen Rückbezug von Instinkten auf Nervenbahnen im mechanistischen Sinne und auf die Verhaltensweisen eines Lebewesens. Vielmehr erklärt er, dass diese sich gemeinsam entwickelt haben und daher gemeinsam berücksichtigt werden müssen.

---

<sup>143</sup>GW IX, S. 19.

<sup>144</sup>Vgl. GW VII, S. 33.

Der Instinkt lässt Tiere daher nicht wie Automaten handeln. Je intelligenter das Tier ist, desto mehr kann es sich von seinen Instinkten entfernen – wenn auch nicht vollständig lösen. Der Mensch weist zwar auch rudimentäre Instinkte auf, kann sich jedoch aufgrund seiner Intelligenz und seines Gedächtnisses von ihnen befreien. Scheler betont die Wichtigkeit des Verhältnisses zwischen Instinkt und den Empfindungen<sup>145</sup>. Die Empfindung ist ein Auslöser von Instinkten und bestimmt nicht deren Ablauf. Dennoch bestimmt der Instinkt den Inhalt der Empfindung eines Tieres in Bezug auf dessen Umwelt. Dasselbe gilt für das Gedächtnis eines Tieres, das primär in Abhängigkeit zu dessen Instinkten funktioniert und die nächste Stufe des Psychischen ausmacht.

### 4.2. Bildung aus den unteren Stufen des Psychischen

Wenn das Tier in seinen Instinkten laut Pawlow trainiert werden kann, so tritt das assoziative Gedächtnis als Wesensmerkmal hinzu. Scheler beschreibt das assoziative Gedächtnis als intelligentes Verhalten nach Gewohnheit. Hierzu gehört das, was Fähigkeiten wie Assoziation und Reproduktion bedingt. Im Gegensatz zum reinen Instinkt ist es für das assoziative Gedächtnis grundlegend, dass die Anzahl an Versuchen eines bestimmten Verhaltens dessen Sinn ändert. Es ist dementsprechend flexibel und kann auf die positive Rückmeldung eines befriedigten Triebes des Tieres zurückgeführt werden und bezüglich der durchgeführten Probierbewegungen eingeübt werden. Das assoziative Gedächtnis nimmt die dritte Stufe des Psychischen ein und umfasst das Phänomen des Pawlowschen Reflexes als Grundlage.

So schildert Scheler den berühmten Fall eines Hundes, der Magensäfte produziert, sobald er ein bestimmtes Signal wahrnimmt, das er zuvor mit Nahrung assoziiert hat, wie z. B. bekannte Geräusche oder Personen<sup>146</sup>. Dieser Reiz lässt sich auch simulieren, indem das Tier vor dem Geben der Nahrung an das Klingeln einer Glocke gewöhnt wird. Das Klingeln der Glocke löst den Pawlowschen Reflex aus. Doch dieses Phänomen allein anhand physiologischer Prozesse zu erklären, wäre Scheler zufolge reduktionistisch. Demgemäß müsste der Pawlowsche Reflex des Tieres für Descartes einem Wunder gleichen. Denn die alleinige physiologische Beschreibung kann nicht erklären, wie die Prozesse im Magen des Hundes, die Wahrnehmung des Fressens und das Läuten einer Glocke in Verbindung zu bringen sind, wenn nicht von einem Trieb ausgegangen wird, der vor dem Fressen die Glocke mit der Nahrung assoziiert und entsprechende Magensäfte bildet. Der Trieb steht vor der Vorstellung des Hundes und löst auf psychischer Ebene den Appetit aus. Dieser wiederum führt zur Magensaftbildung auf der physiologischen Seite. Würde man beide Vorgänge mechanistisch getrennt voneinander betrachten, so stünde der Appetit des Hundes allein als chemischer Vorgang der Magensaftbildung. Das psychische Korrelat würde vollständig wegfallen, sodass die Magensaftbildung nur bei tatsächlicher Einnahme der Nahrung zustande käme. Andererseits würde sie durch

---

<sup>145</sup>Vgl. GW IX, S. 19.

<sup>146</sup>Vgl. Ebd., S. 23 f.

diese Isolierung vollständig unabhängig vom Zentralnervensystem verlaufen. Dies ist aus der heutigen wissenschaftlichen Sicht nicht korrekt, da der Pawlowsche Effekt durch Stimulation des Nervus Vagus ausgelöst wird. Der Punkt bei Scheler ist jedoch, dass diese neurophysiologischen Phänomene nur eine zusätzliche Äußerungsform eines psychischen Vorganges sind. Demzufolge müssten physiologische Reize ebenso mit externen psychischen Reizen wie Psychotherapie, Hypnose etc. induzierbar sein – eine Frage, die bis heute nicht vollständig beantwortet wurde – Scheler würde sagen, die sich im Rahmen der gegebenen naturalistischen Weltanschauung überhaupt nicht beantworten lässt. Denn die Welt als *res extensa* zu sehen, d. h. im Sinne mechanischer Zustände ohne Hinblick auf die Psyche ihrer einzelnen Teile, ließe ausschließlich eine neurophysiologische Beschreibung solcher Phänomene zu.

Diese Art der Beschreibung hat Scheler zuvor mit dem Vorwurf des Reduktionismus abgelehnt. Das Triebssystem bei Mensch und Tier zu übersehen bezeichnet Scheler als den Grundfehler bei Descartes<sup>147</sup>. Scheler bezieht den Pawlowschen Reflex daher sowohl auf psychologische als auch auf assoziative Gesetzmäßigkeiten, die parallel zum rein physiologisch bedingten Reflex verlaufen. Demnach stellt sich mit dem Läuten der Glocke ein Vorstellungskomplex im Bewusstsein des Tieres ein, das durch die sensorische Empfindung des Geräusches ausgelöst wird. Dieser Komplex besteht aus mehreren Einzelvorstellungen, die beim Auslösen eines Triggers miteinander verknüpft werden, was nach bestimmten Assoziationsgesetzen abläuft. Das assoziative Gedächtnis wird durch die Triebe und gesetzten Zwecke bestimmt.

Im Hinblick auf die quantenphysikalisch aufgefasste Relativität, die Naturgesetze als Wahrscheinlichkeiten begreift, fasst Scheler auch die Assoziationsgesetze nicht als elementare Gesetze des Seelenlebens auf. Vielmehr versteht er sie als Approximationen, die eine Tendenz der physischen und psychologischen Veränderung des Organismus andeuten. Mit zunehmendem Alter nimmt die Differenzierung des Triebes im Organismus ab und das Assoziationsmodell proportional zu. Im Alter offenbart der Organismus schließlich jene Relativität, indem er wie auch die Psyche immer mehr in Gewohnheitsmuster abdriftet und im Tod letztlich gänzlich in der Relativität versinkt. Diese psychische Komponente tritt immer gemeinsam mit der sensomotorischen auf. Was anfangs noch eine zufällige Reaktion gewesen ist, wird durch häufige Übung zu sinnhafter Tätigkeit, weshalb Intelligenz eine konstitutive Rolle für die Assoziation spielt. Scheler beschreibt dieses Moment des Überganges von Zufall zu Sinn als Einsicht. Im Hintergrund steht hier das Grundkonzept des Ethos der aristotelischen Tugend, mit dem Scheler die niedrigere Stufe des Psychischen begreift, auf der keine Moral vorhanden ist und der Gewöhnung eines Klavierspielers ähnelt, der durch häufiges Üben die Kunst des Klavierspielens beherrscht.

Wenn Scheler davon spricht, dass sich das assoziative Gedächtnis im Menschen wiederfindet, so schlägt er den Bogen vom Pawlowschen Reflex zur Bildung. Demzufolge verbinden sich im Menschen Instinkt und Gefühlsdrang durch den Nachahmungstrieb, der zunächst ein Lernen durch Nachahmung fremden Verhaltens darstellt. Das Erleben und Nachahmen von Fremdverhalten wird mit der Zeit immer mehr zur Gewohnheit und äußert sich in der

---

<sup>147</sup>Ebd., S. 59.

Menschheitsgeschichte letztendlich als Tradition, die auf die Vererbungslehre des tierischen Artverhaltens zurückzuführen ist. Hierdurch begreift Scheler das tierische Verhalten auf einer höheren Stufe des Psychischen, die dem Menschen zukommt. Im Sinne eines assoziativen Gedächtnisses, das im Gegensatz zum reinen Gefühlsdrang vergangene Ereignisse abspeichert und psychische Verknüpfungen herstellt, ist die erlebte Vergangenheit als das ausschlaggebende Moment anzusehen. Scheler betont, dass dies nichts mit der artifiziellen Beschreibung in Form von historischen Überlieferungen oder Aufzeichnungen zu tun hat, da die tierische Verknüpfung nicht mehr besteht. So wird bereits im tierischen Rudel das Verhalten der ursprünglichsten Artgenossen nachgeahmt und im genetischen Code über Generationen hinweg überliefert. Bei Menschen kommt jedoch der Verstand hinzu, der diese Traditionen auch wieder abbauen kann und laut Scheler dies für eine fortschreitende Entwicklung sogar muss. Das Assoziationsprinzip wird hierdurch zu einem Werkzeug der Befreiung.

Die Wirksamkeit des assoziativen Prinzips bedeutet im Aufbau der psychischen Welt zugleich Zerfall des Instinktes und seiner Art von «Sinn» und Fortschritt der Zentralisierung und gleichzeitigen Mechanisierung des organischen Lebens. Sie bedeutet ferner zunehmende *Herauslösung* des organischen *Individuums* aus der Artgebundenheit und der anpassungslosen Starrheit des Instinktes.<sup>148</sup>

Im Menschen findet also eine Art Fortschritt statt, der ihn über ein reines Wachsen und Sich-Fortpflanzen des Tieres hinaushebt. Das Hinzutreten der Intelligenz verhilft der Assoziation aus ihrer Starrheit und Gewohnheit. Sie befreit den Instinkt mitsamt der Triebe, Gefühle und Empfindungen und ist im Ansatz bereits bei höheren Säugetieren zu beobachten. Hierdurch relativiert sich das Verhältnis zwischen Trieb und Instinkt. Die Lust des Menschen wird zu einer Steigerung der assoziativen Intelligenz, die für sich allein, also losgelöst von den ursprünglichen Verhaltensweisen betrachtet, bis zur Dekadenz führen kann. Diese Isolation des Triebes vom instinktiven Verhalten findet sich allein im Menschen und kann bei diesem die »ungeheuerlichsten Formen«<sup>149</sup> annehmen. Scheler meint hier ein Leben im Hedonismus als gesteigerte Form der Intelligenz. So kann der Mensch »immer *mehr* oder *weniger* als ein Tier sein, niemals aber – ein Tier«<sup>150</sup>.

##### 4.2.1. Der Mensch-Tier-Unterschied

Die *praktische Intelligenz* als vierte Stufe des Psychischen übernimmt eine Verbesserungsfunktion des reinen Trieb- und Dranggesteuertseins. Rein physisch betrachtet ist das intelligente Verhalten stets auf Neues ausgerichtet, ohne zuvor einen artgebundenen Trial & Error-Prozess durchlaufen zu müssen, wie es bei den Instinkten der Fall ist. Demzufolge wird das intelligente Verhalten auch außerhalb von artspezifischen Situationen vollzogen. Es erfolgt spontan und unabhängig. Scheler betont die enge Verknüpfung mit dem intelligenten

---

<sup>148</sup>Ebd., S. 26.

<sup>149</sup>Ebd., S. 27.

<sup>150</sup>Ebd.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Wahlverhalten, das bereits bei höheren Säugetieren zu beobachten ist. Die Gefahr, die vom assoziativen Gedächtnis ausgeht, besteht ihm zufolge dann in einer zunehmend selbstständig werdenden Quelle der Lust, wenn jenes sich aus den Erfordernissen der Natur herauslöst. Die Natur hat für diese Gefahr bereits ein Korrektiv vorgesehen, das sich in den Anlagen des assoziativen Gedächtnisses findet. Dieses Korrektiv nennt Scheler *organisch gebundene praktische Intelligenz*. In dieser Form von Intelligenz ist der Trieb oder das Bedürfnis als Ziel des Verhaltens und des Handelns zu sehen<sup>151</sup>. Auf der psychischen Ebene definiert Scheler die Intelligenz als »Einsicht in einen zusammenhängenden Sach- und Wertverhalt innerhalb der Umwelt«<sup>152</sup>. Diese ist nicht direkt wahrnehmbar und mit Klugheit, Schlauheit und List verknüpft. Das intelligente Erfassen einer Situation ist demzufolge nicht auf das bloße Wiederholen von zuvor wahrgenommenen Sachverhalten ausgerichtet, sondern erschafft auf jenen Grundlagen aufbauende oder neue Inhalte, was Scheler als *produktives Denken* bezeichnet. Hierdurch tritt ein Novum sowohl für das Individuum als auch für die gesamte Art hinzu, das unabhängig der gemachten Versuche spontan auftritt. Solche Reaktionen werden von aufeinander bezogenen Beziehungen aus Teilen der Umwelt ausgelöst, die von den Trieben bestimmt werden. Grundlegend ist immer die Frage, mit welchen Mitteln und psychischen Funktionen Triebe befriedigt und dieses Ziel in Bezug auf die Grenzen der eigenen Leistung gesetzt werden. Folglich haben wir das psychische Stufenschema von Gefühlsdrang, Instinkt und Assoziation, das mit der Intelligenz das Novum einleitet, welches sich in Handlung und Verhalten eines Lebewesens äußert. Zu den alten Vorstellungen treten neue hinzu, die von Teilen der Umwelt ausgelöst werden. Diese neuen Vorstellungen sind wiederum als Relationen zu Teilen der Umwelt anzusehen, auf denen sie aufbauen.

Scheler unterstreicht, dass einige Tiere ebenso über Wahlfähigkeiten verfügen, die in ihren Handlungen abzulesen sind. Abzusprechen ist ihnen lediglich die Präferenz von Werten. So ist das Tier gegenüber dem utilitaristischen Wert und dem hedonistischen Wert selbst gleichgültig. Als Beispiel nennt er die berühmte Versuchsreihe von Wolfgang Köhler<sup>153</sup>. Dieser beschreibt das Verhalten eines Schimpansen, der an der Decke seines Geheges eine Banane hängen sieht. Die Banane ist das Triebziel, auf das das Tier herumliegende Gegenstände als Mittel verwendet, um dieses Triebziel zu erreichen. Zunächst versucht der Affe die Banane durch Sprünge zu erreichen. Anschließend fängt er an, auf eine herumliegende Kiste zu steigen und mehrere Kisten zu stapeln, bis er sein Triebziel erfüllt hat und die Banane greifen kann. Bei späteren Versuchen greift das Tier sofort auf die zuvor erlernte Strategie zurück. Weitere Versuche wurden von Köhler mit Bananen gemacht, die außerhalb des Käfigs angebracht wurden. Hier nimmt der Affe einen Stock oder Ähnliches zur Hilfe, um diese zu erreichen. Nach Schelers Interpretation konstruiert das Tier mit dem Wahrnehmen der Banane seine Vorstellung von Teilen der Umwelt so um, dass diese unmittelbare Umgebung nun dazu dienen soll, dieses Ziel zu erreichen. Der Trieb erhält dadurch eine eigene Dynamik, indem er sich

---

<sup>151</sup>Vgl. ebd., S. 28.

<sup>152</sup>Ebd.

<sup>153</sup>Vgl. Köhler, W. (1917), *Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa. III. Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. I. Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie Wissenschaften (phys.-math. Klasse) Nr. 1*. Berlin.



auf diese Gegenstände ausweitet und in die Umwelt hinein verlagert wird. Dies ist dem Tier nicht im Sinne einer Reflexion bewusst, sondern vollzieht sich auf eine »Art *anschaulicher* Umstellung der Umweltgegebenheiten«<sup>154</sup>. Das Resultat ist ein kreativer Einsatz, der nicht mehr als Trieb oder Assoziation aufzufassen ist, sondern Intelligenz erfordert. Ob Säugetiere wie Menschenaffen vollständig jene psychische Stufe einnehmen, lässt Scheler hinsichtlich des wissenschaftlichen Standpunktes zu seiner Zeit offen. Tiere sind für ihn jedoch nicht als *bêtes* zu bestimmen. So betont er, dass einem Tier mehr als Gefühlsdrang, Instinkt und Assoziation zukommt. Nach dem damaligen Forschungsstand war es nicht selbstverständlich, dass höhere Säugetiere wie z. B. Menschenaffen dieser Stufe des Psychischen zugeordnet werden. Scheler ebnet auf philosophischem Wege den Boden für die Tierpsychologie, die ein Jahrzehnt nach seinem Tod ihren Durchbruch erzielen sollte. Was den Menschen anbelangt, unterscheidet sich dieser vom Tier schlichtweg nicht dadurch, dass er Intelligenz besitzt und das Tier nicht. So fragt Scheler:

Besteht dann, wenn dem Tiere bereits Intelligenz zukommt, überhaupt noch mehr als ein nur gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier – besteht dann noch ein Wesensunterschied?<sup>155</sup>

Denn zwischen einem berühmten Erfinder und einem Schimpansen besteht nur ein solcher gradueller Unterschied, der allerdings ein sehr großer ist. Scheler richtet sich hier gegen den Darwinismus, der besagt, dass der Mensch eine höhere Form der Entwicklung tierischer Intelligenz ist, was ebenso zu verwerfen ist, wie die in seinen Augen reaktionäre Behauptung, dass Intelligenz allein dem Menschen zukommt. Bei Scheler zeichnet sich der Mensch durch den Geist aus, der sich außerhalb der Sphäre des Lebendigen befindet. Der Geist ist als der Grund des Lebens selbst und Grundlage alles Psychischen anzusehen, ohne in direkter Verbindung mit diesen zu stehen. Erst durch den Geist erhält der Mensch eine Sonderstellung und kann sich von den unteren Stufen des Psychischen befreien:

Ein »geistiges« Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern »umweltfrei« und, wie wir es nennen wollen, »*weltoffen*«: Ein solches Wesen hat »*Welt*«.<sup>156</sup>

#### 4.2.2. Die Abhebung des Menschen durch den Geist

Das bloße ekstatische Reagieren auf äußere Gegebenheiten oder das Verlagern von Trieben auf die unmittelbare Umgebung, das beim Tier vorliegt, unterliegt beim Menschen einer Versachlichung. Damit ist gemeint, dass der Mensch jede Gegebenheit seiner Umwelt als Gegenstand begreifen und somit jene Gegebenheit isoliert betrachten kann. Hierdurch löst sich der Mensch von reinen physiologischen oder psychischen Zuständen, nach denen das Tier nach seinem Reflex, Instinkt oder Trieb zum Handeln gezwungen ist. Dies gilt auch dann, wenn es sich um intelligentes Verhalten handelt. Demzufolge ist das Tier in Bezug auf

---

<sup>154</sup>GW IX. S. 30.

<sup>155</sup>Ebd., S. 31.

<sup>156</sup>Vgl. ebd., S. 32.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

seine Umwelt in seinem Verhalten eingeschränkt. Die Umweltstruktur wiederum ist an das Verhalten des Tieres und dessen Bauplan vollständig angepasst. So sagt Scheler in Anlehnung auf Uexküll: »Alles, was das Tier merken und fassen kann von seiner Umwelt, liegt in den sicheren Zäunen und Grenzen seiner Umweltstruktur«<sup>157</sup>. Das Tier reagiert auf seine Triebe und verändert hierdurch die Umwelt. Was anschließend im Tier passiert, ist wiederum eine Veränderung seines psychischen oder physiologischen Zustandes, die mit der Befriedigung des Triebes o. ä. einhergeht. Das Tier ist vollständig an seine Umwelt gebunden, die sie »wie eine Schnecke ihr Haus als Struktur überall hinträgt«<sup>158</sup>.

Hierdurch ergibt sich eine reziproke Beziehung zwischen Tier und Umwelt: Das Tier wirkt auf die Umwelt ein, wie diese auf das Tier einwirkt:

$$T \rightleftharpoons U$$

Beim Menschen hingegen wird dieses reziproke Verhältnis aufgehoben. Die Handlungsmotivation des Menschen erfolgt nicht mehr ausschließlich aufgrund physiologischer oder psychischer Zustände. Vielmehr ist sein Verhalten durch die Vergegenständlichung der Umwelt motiviert, die eine vollkommen andere Natur besitzt, als ein rein ekstatisches Reagieren. Durch den Geist kann der Mensch nämlich seine Triebe zurückhalten, und enthemmen. Das Interagieren mit Gegenständen erfolgt bei ihm frei und endgültig. Der Weltbegriff löst den Umweltbegriff ab. Mensch und Welt verhalten sich reziprok zueinander. Hierbei erhebt sich der Mensch bis ins Unendliche über die Welt hinaus und kann sich »in unbegrenztem Maße *«weltoffen» verhalten«*<sup>159</sup>.

$$M \rightleftharpoons W \rightarrow \rightarrow \dots$$

Diese Weltoffenheit erhebt den Menschen in eine exzentrische Position. Von dieser Position aus ist der Mensch gänzlich von der Umwelt gelöst.

Im Gegensatz zur Pflanze besitzen anorganische Dinge in der Natur kein Innen- und Selbstsein. Laut Scheler sind z. B. Moleküle, Elektronen und Atome nicht auf ein Zentrum bezogen. Das Anorganische besitzt keine Umwelt. Vielmehr ist es eine gedankliche Handlung des Menschen, Körper in ihre Bestandteile zu zerteilen. Scheler spricht die Relativität der Gesetzlichkeit an, mit der sich jede anorganische Körpereinheit auf andere Körper auswirkt. Den Körperbildern werden so auf metaphysischer Ebene gewisse Kraftzentren zugrunde gelegt. In diesen Zentren laufen die verschiedenen Kraftlinien eines Feldes zusammen. Ohne seine Behauptung mit weiteren Argumenten zu unterstützen, geht Scheler davon aus, dass jedes Lebewesen sich, wie auch Uexküll behauptet, selbst eine individuelle Einheit in Raum und Zeit setzt. Durch dieses Selbstsetzen ist ein Lebewesen im Allgemeinen »ein X, das *sich selbst* begrenzt; es hat Individualität – es zerteilen heißt es zu vernichten, sein Wesen und Dasein aufheben«<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup>Ebd., S. 33.

<sup>158</sup>Ebd., S. 34.

<sup>159</sup>Ebd., S. 33.

<sup>160</sup>Ebd., S. 35.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Lebewesen bestimmt Scheler deshalb als ontische Zentren, die im Gegensatz zum Anorganischen nicht als Produkte des menschlichen Verstandes aufzufassen sind, der diese in Bestandteile zerteilt. So hat neben dem Tier auch eine Pflanze ein solches Zentrum, das jedoch nicht mit einem Feedback-System ausgestattet ist und somit Einwirkungen von Außen sich auf das gesamte Leben der Pflanze auswirken. Sämtliche externen Einflüsse werden an ein Zentrum geleitet, das durch Rückmeldungen modifizierbar ist. Das Tier hingegen hat zusätzlich zur Beseeltheit auch ein Bewusstsein, das jedoch nicht als Reflexion über die Tätigkeiten ausgerichtet ist. Ebenso wie der Mensch macht auch das Tier sinnliche Erfahrungen. Es hat jedoch nicht das Wissen darüber, dass es sinnliche Erfahrungen macht. Ebenso besitzt es eine Psyche, die sich auf gleiche Weise nicht selbst zum Gegenstand machen kann. Dies findet sich erst beim Menschen, dessen Geist jenen über die Stufen des Psychischen hinaus erhebt. Erst der Geist ermöglicht es ihm daher, sich über seine Umwelt zu positionieren. Hierdurch stellt der Geist die Dinge in einen Raum, der vor einer Vergegenständlichung die Wahrnehmung ermöglicht. So kann z. B. ein Tier ein Umweltding keiner zugrundeliegenden Substanz zuordnen und von den unterschiedlichen Erscheinungsformen des Dinges auf die Substanz schließen, wie es beim Menschen der Fall ist. Scheler nennt das Beispiel eines Affen, der eine ungeschälte Banane als Nahrung ansieht; jedoch vor einer bereits geschälten Banane, die ihm hingestreckt wird, davon läuft.

Raum und Zeit als Grundkategorien der menschlichen Anschauung sind dem Tier nicht als Blaupause aller Erkenntnis bewusst, obwohl es diese subjektiv und individuell setzt. Diese Blaupausen sind beim Tier bereits mit Inhalt angefüllt, dem Menschen hingegen erscheinen sie als abstrakte, leere Formen im Verstand. Dies bezeichnet Scheler jedoch als eine Illusion. So gibt es ihm zufolge keine, der Gegenstandswelt vorhergehenden Formen, welche ohne die Dinge selbst existieren. Die Existenz der Dinge ist immer bereits an die Kategorien gebunden, die aus diesem Grunde nicht im Sinne von Substanzen zu verstehen sind. Fragt man jedoch nach dem Wesen des Geistes, das diese Kategorien zusammenfasst, verweist Schelers Argumentation in den transzendenten Raum:

Das Zentrum aber, von dem aus der Mensch die Akte vollzieht, durch welche er seinen Leib und seine Psyche vergegenständlicht, die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Fülle gegenständlich macht – es kann nicht selbst ein «Teil» eben dieser Welt sein, kann also auch kein bestimmtes Irgendwo und Irgendwann besitzen: es kann nur im *obersten Seinsgrunde* selbst gelegen sein.<sup>161</sup>

Wenn Scheler nun vom Übergang von Tier zu Mensch spricht, so handelt es sich ihm zufolge um eine Umkehrung der Verhältnisse: Die leere Form wird mit Inhalt angefüllt und der Inhalt kann gewissermaßen entleert werden, indem von Form und Inhalt abstrahiert wird. Diese allein dem Menschen mögliche Leistung des Geistes wird durch das Selbstbewusstsein ermöglicht, das beim Tier nicht vorhanden ist. Wenn die Evolutionstheorie behauptet, der Mensch habe sich als oberstes Säugetier aus niederen Tierformen entwickelt, so ist laut Scheler zu Fragen, woher dann der Geist herkommen soll. Er weist darauf hin, dass der Mensch im Gegensatz zur organischen Ausstattung des Tieres schlechter an seine Umwelt angepasst

---

<sup>161</sup>Ebd., S. 38-39.

ist, da ihm für spezifische Handlungen die entsprechenden Körperteile fehlen.

So kann beispielsweise ein Affe besser Klettern und ein Raubtier besser Jagen als der Mensch. Was den Menschen vom Tier unterscheidet, liegt Scheler zufolge nicht in dessen Physiologie begründet, wie die Naturwissenschaften behaupten. Vielmehr ist es die Fähigkeit, sich dem Diktat der Umwelt zu entsagen. Diese Fähigkeit wird dem Menschen durch den Geist gegeben. Der Geist ermöglicht es ihm, sich seine Triebe zu vergegenständlichen. Hierdurch kann er sich über sie erheben und diese negieren. Die Umwelt kann daher keine unmittelbare Herrschaft über den Menschen mehr ausüben. Auf diese Weise ist es dem Menschen möglich, sich seine physischen und psychischen Zustände als Gegenstand bewusst zu machen. Im Selbstbewusstsein sammelt sich der Mensch und reflektiert über die Gegenstände seines Denkens. Scheler definiert daher Selbstbewusstsein als »Bewusstsein des geistigen Aktzentrums von sich selbst«<sup>162</sup>. Im Gegensatz zum Menschen bejaht das Tier durch die Unfähigkeit der Vergegenständlichung seine Wirklichkeit. So ist es nicht zur Askese fähig. Durch sein Neinsagen-Können tritt der Mensch einen Schritt hinter seine Wirklichkeit zurück und kann seine Triebe der geistigen Tätigkeit *sublimieren*. Dennoch kann der Geist aus sich heraus keine neue Energie erschaffen. Dies betont Scheler im Gegenzug zu den klassischen Theorien eines tätigen Geistes. Erst durch den Prozess der Sublimierung menschlicher Triebtätigkeit ist der Geist fähig an Macht zu gewinnen. Es ist laut Scheler jedoch ein Irrtum zu behaupten, dass er dadurch bereits die mächtigste ontologische Kategorie ist. Scheler begreift den Geist daher immer in Abhängigkeit zu den unteren Stufen des Psychischen. Diese äußern sich als Drang, der bereits auf molekularer Ebene stattfindet. Hierdurch ist ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Stufen des Psychischen gegeben.

### 4.3. Leben und Geist

Zu Schelers Zeiten befand sich die Quantenphysik in ihren Anfangsstadien. So war er u. a. mit der Relativitätstheorie von Einstein sowie der Quantentheorie von Max Planck vertraut. Die Aufhebung von rein kausalen Beziehungen auf der Quantenebene sieht Scheler als Beleg dafür, dass die naturwissenschaftlichen Gesetze nicht als konstitutiv für den Aufbau der Welt anzusehen sind. Vielmehr sind sie Produkte des menschlichen Geistes, um die Welt zu erklären. Demzufolge wäre die Ablehnung einer ausschließlich mit Newtons Gesetzen erfassten Welt auf der Quantenebene auf den Geist zurückzuführen, der alles Leben durchdringt. So spricht Scheler von Kraftzentren, die in der unorganischen Natur vorherrschen. Er betont, dass diese Kraftzentren keiner Naturgesetzlichkeit im engeren Sinne unterliegen, sondern im Sinne der Relativitätstheorie bloße Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten darstellen, die dem Zufall unterliegen. Jene anorganischen Kraftzentren sind laut Scheler nämlich das Mächtigste, was es in der Welt gibt. Erst der menschliche Verstand bringt Ordnung in das statistische Chaos.

---

<sup>162</sup>Vgl. ebd., S. 34.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

In letzter Konsequenz müssten sich sämtliche Erkenntnisse der Naturwissenschaften auf reine Möglichkeiten reduzieren lassen:

Würde sich die Lehre, dass alle Naturgesetzmäßigkeiten im letzten Grunde nur statistische Bedeutung haben, dass alle Naturvorgänge (auch in der Mikrosphäre) schon Gesamtvorgänge sind, die aus der Wechselwirkung willkürlicher Krafteinheiten resultieren, durchsetzen, so würde unser gesamtes Naturbild eine ungeheure Wandlung erfahren<sup>163</sup>.

Die Folge einer Vereinheitlichung der Naturgesetze mit den Erkenntnissen der Quantenphysik ist Scheler zufolge als die Sublimierung des Weltprozesses selbst zu begreifen. Der Gedanke einer vollständigen Substitution der Newton'schen Gesetze mit Wahrscheinlichkeiten verbleibt bis zum Ende seines Lebens jedoch philosophische Spekulation<sup>164</sup>.

Durch das Stufenmodell des Psychischen findet sich jeweils immer eine Sublimierung der unteren Stufe auf die nächsthöhere Stufe. So ist ausgehend von der molekularen Ebene der Drang zur Bildung von Atomen, bis hin zu Elementen und Lebewesen als Sublimierungsvorgang der Natur anzusehen, dessen bis dato letzte Stufe der Mensch und der Geist anzusehen sind. Dies ist jedoch nicht im kausalen Sinne einer Evolutionsskala zu verstehen, sondern als »innigste Einigung aller Wesensregionen der Natur«<sup>165</sup>.

Der Mensch gilt als das am schlechtesten angepasste Tier, als »eine Sackgasse der Natur«<sup>166</sup>. Anstatt jedoch seine Morphologie zu verändern, vollzieht er eine Umkehr des Verhältnisses und passt die Natur an sich an. Hierzu erschafft er Dinge wie Gesellschaftsformen, Kunst, Kultur, Technologie oder Marktwirtschaft. Das Zentrum des Menschen ist der Geist, der die unteren Stufen des Psychischen zu höheren sublimiert. Durch die dialektische Spannung zum Drang erhält der Geist eine Lebendigkeit, die sich durch alle Seinsschichten zieht und deren Rangfolge in Qualität und Wert relativiert. Der Geist erschafft diese höheren Formen jedoch nicht selbst. Man könnte mit dem Gedanken Sigmund Freuds auch sagen, dass der Geist durch Verdrängung die Triebe in höhere Stufen des Psychischen transformiert. Die Energie hierzu speist sich jedoch aus den unteren Stufen. Der Geist ist nämlich für sich genommen ohnmächtig und ergibt erst im Zusammenspiel mit dem Drang das Leben. Die beiden Seinssattribute Geist und Leben sind konstitutiv für die Welt.

Dies begreift Scheler als eine Überwindung des Dualismus, wie er von Descartes verstanden wird. Indem Descartes nämlich Substanzen in *res extensa* und *res cogitans* einteilt, begeht er laut Scheler einen folgenschweren Fehler, der sich am stärksten in der Annahme äußert, dass beide Substanzen sich allein im Menschen in Wechselwirkung wiederfinden. Außerhalb des Menschen findet sich entweder die denkende oder die ausgedehnte Substanz. Dies hat eine alleinige Beseelung des Menschen ebenso zur Folge, wie die Beschränkung von Bewusstsein auf den menschlichen Wachzustand:

---

<sup>163</sup>Ebd., S. 53.

<sup>164</sup>Scheler hat bis zu seinem Tod keine einheitliche Theorie mehr verfassen können, in der er die Quantenphysik mit seiner Geistmetaphysik im Sinne einer Meta-Biologie verbindet. Entsprechende Skizzierungen in seinem schriftlichen Nachlass lassen jedoch auf ein solches Vorhaben schließen. Vgl. GW XI, S. 156 f.; sowie vgl. GW XII, S. 141-143.

<sup>165</sup>GW IX, S. 54.

<sup>166</sup>GW XI, S. 94.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

...musste er (*Descartes*, Anm. F.B.) doch auf Grund dieser Einteilung selbst den Un-Sinn in Kauf nehmen, allen Pflanzen und Tieren die psychische Natur abzusprechen, und den «Schein» der Beseelung von Tier und Pflanze, den die ganze Zeit vor ihm für Wirklichkeit genommen hatte, durch anthropopathische «Einfühlung» *unserer* Lebensgefühle in die äußeren Bilder der organischen Natur erklären – und alles, was nicht menschliches *Bewusstsein* und Denken ist, rein mechanisch zu erklären. Nicht nur die widersinnigste Übersteigerung der Sonderstellung des Menschen, seine Herausreißung aus den Mutterarmen der Natur war die Folge – auch die Grundkategorie des *Lebens* und seiner Urphänomene wurde dadurch mit einem Federstrich einfach aus der Welt geworfen.<sup>167</sup>

Durch den Mechanismus wird das Phänomen des Lebens vollständig ausgeklammert. Das Leben setzt sich vielmehr aus psychischen und physiologischen Aspekten zusammen, von denen keines isoliert als Erklärungsgrund zu sehen ist. Das Problem von innerer und äußerer Wahrnehmung ist demzufolge auf das Leben selbst zurückzuführen und beschreibt zwei Seiten derselben Medaille. Hierdurch zerfällt das Leib-Seele-Problem, das nach Schelers Meinung von irrigen Annahmen ausgeht.

Von der Verneinung eines tätigen Geistes und der Ablehnung des Mechanismus gelangt Scheler zur grundsätzlichen Kritik des Anthropozentrismus. Der Mensch tritt aus der Natur heraus und beherrscht sie, da er »sein Zentrum irgendwie *außerhalb* und jenseits der Welt verankern« [muss und] sich nicht mehr als «Teil» oder «Glied» der Welt erfassen [kann], über die er sich so kühn gestellt hatte!«<sup>168</sup> Erst die Vereinigung der Natur durch Sublimierung im Menschen lässt die Natur durch sich selbst sein.

Laut Scheler sind nicht Gott oder der Geist als Schöpfer der Natur anzusehen, wie es im Christentum oder im Neuplatonismus der Fall ist. Vielmehr ist das Sein der Natur als wahre *natura naturans* aufzufassen, das durch jenes Spannungsverhältnis von Geist und Drang konstituiert wird. Die Einseitigkeit eines schaffenden Geistes wird dadurch ebenso aufgehoben, wie der Reduktionismus einer mechanistischen Erklärung der Natur. Hierdurch ist das psychophysische Leben als Einheit zu sehen.

Dennoch ist der Mensch nicht als gänzlich vom Tier getrennt zu begreifen. Scheler zufolge überschätzt der Idealismus den Geist. Der Naturalismus kann hingegen keine Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit des Geistes begründen.

So wesensverschieden aber auch «Leben» und «Geist» sind, so sind doch beide Prinzipien im Menschen aufeinander angewiesen: der Geist ideiert das Leben – den Geist aber von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein.<sup>169</sup>

Dadurch, dass der Geist das Leben ideiert und das Leben den Geist in Tätigkeit setzt, verliert das Problem von Leib und Seele seinen metaphysischen Rang.

Die Welt wird durch den Gegensatz zwischen Geist und Leben zum Ort und Prozess der Bildung des Menschen. Diesen Prozess beschreibt Scheler als »*metaphysisches Verhältnis des*

---

<sup>167</sup>GW IX, S. 56.

<sup>168</sup>Ebd., S. 69.

<sup>169</sup>Ebd., S. 61.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

*Menschen zum Grunde der Dinge*«<sup>170</sup>. Im Menschen stehen Drang und Geist erkennbar und lebendig in Beziehung aufeinander. Laut Scheler wird hierdurch der Mensch zum aktiven Mitvollzieher des Gotteswerkes. Scheler vertritt die Theorie eines werdenden Gottes, der nicht mit einer theologischen Hilfestellung außerhalb der Welt zu finden ist. Der Mensch bildet kein intelligibles Reich auf Erden nach, sondern wird zu Gottes Mitarbeiter. Durch die von Scheler behauptete Unvollendetheit Gottes und des Menschen ist letzterer nicht mehr als Kind Gottes zu sehen, der diesem unterlegen ist, wie es im Christentum verstanden wird. Die Befähigung des Menschen zur Mitarbeit ist auf den Geist zurückzuführen, der dem Leben hingeordnet ist. Allerdings gibt er dafür keine schlüssigen Argumente, um seine Behauptung zu stützen. In Bezug auf die Stufenordnung der Natur verweist Scheler auf Nicolai Hartmann und dessen *Neue Ontologie*:

Der Grundirrtum, aus dem die «klassische» Theorie in ihrer Gesamtheit stammt, ist ein tiefer, grundsätzlicher, mit dem ganzen Weltbild zusammenhängender Irrtum: anzunehmen, dass diese Welt, in der wir leben, von Hause aus und konstant so geordnet sei, das die höheren Seinsformen nicht nur an Sinn und Wert, sondern – hier beginnt der Irrtum – auch an *Kraft und Macht zunehmen*, je *höher* sie sind. Für uns ist es ein ebenso großer Irrtum, die je höhere Seinsform – z. B. das Leben gegenüber dem Anorganischen, das Bewußtsein gegenüber dem unbewussten Leben, den Geist im Verhältnis zu den untermenschlichen Bewußtseinsformen im Menschen selbst und außerhalb des Menschen – genetisch *entsprungen* zu denken aus Prozessen, die zu den niedrigeren Seinsformen gehören (Materialismus und Naturalismus), wie umgekehrt anzunehmen, die höheren Seinsformen seien *Ursache* der niedrigeren, es gebe z. B. eine Lebenskraft, eine Bewußtseinstätigkeit, eine von Hause aus mächtigen tätigen Geist (Vitalismus und Idealismus). Führt die negative Theorie zu falscher mechanistischer Allerklärung, so führt die klassische Lehre zu dem haltlosen Un-Sinn einer sog. «teleologischen» Weltanschauung, wie sie die gesamte theistische Philosophie des Abendlandes beherrscht. Sehr treffend drückt den gleichen Gedanken, den ich bereits in meiner «Ethik» vertreten haben, Nicolai Hartmann aus: Die höheren Seins- und Wertkategorien sind von Hause aus die schwächeren.<sup>171</sup>

Es geht Scheler in *Die Stellung* nicht darum, das Selbstverständnis des Menschen aus der Vernunft abzuleiten, das hierdurch als kategorial höhergestellt anzusehen wäre. Ebenso wenig ist der Mensch nicht im Sinne der Evolutionstheorie zu begreifen. An oberster Spitze steht in seiner Philosophie der Geist, der die Vernunft ebenso umfasst, wie die volitiven und emotionalen Akte des Menschen als Lebewesen. Dies ist jedoch nicht so aufzufassen, dass der Geist dem Menschen gleichsam aufgefropft wird, was darin begründet liegt, dass Scheler den Geist nicht als jenes kausale, mächtige Prinzip auffasst, als das er in der philosophischen Tradition grundsätzlich anzusehen ist. Vielmehr verfügt der Geist über keine eigene Wirkkraft gegenüber der Welt und nährt sich insbesondere von den unteren Kategorien, die die gesamte Natur durchlaufen<sup>172</sup>. Der Geist ist jedoch von den übrigen Dingen ontologisch

---

<sup>170</sup>Ebd., S. 67

<sup>171</sup>Ebd., S. 51.

<sup>172</sup>Hierdurch begründet Scheler laut Joachim Fischer eine »Neue Theorie des Geistes«, die dadurch gekennzeichnet ist, dass ihr ein bestimmter Wissensbegriff zugrunde liegt. Vgl. Fischer, J. (2007), 'Neue Theorie des Geistes (Scheler, Cassirer, Plessner)'. In: Becker, R./Bermes, C./H., L. (Hrsg.), *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*. Würzburg, S. 169-171. Sander hingegen betont, dass die Erforschung der Wissensstruktur nicht Thema der Anthropologie ist und dem Wissen eine sekundäre Rolle

abgetrennt. Dies hat den Anschein, dass Scheler im Zuge der Überwindung eines Dualismus nach Descartes in einen neuen Dualismus zwischen Geist und Leben verfällt, in welchem der Geist und die unteren psychischen Stufen voneinander abgegrenzt werden. Dennoch lässt sich auf diese Weise die Beziehung zwischen Mensch und Natur als ein Zusammenhang sehen, der bei McDowell offen gelassen wurde. Dieser Zusammenhang wiederum ergibt sich aus dem biopsychischem Aufbau der Welt als geschlossenes Verhältnis zwischen Geist und Leben, das sich allein im Menschen vereint findet.

### 4.4. Exkurs: Die Kategorien des Organischen bei Nicolai Hartmann

Ausgehend von seinem Projekt einer *Neuen Ontologie* fragt Nicolai Hartmann in seiner Schrift *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) nach der Seinsweise verschiedener philosophischer Probleme, die zur Zeit des 20. Jh. ignoriert wurden. Der Grund hierfür ist die Tatsache, dass Grundfragen der Philosophie seiner Meinung nach immer einen metaphysischen Hintergrund besitzen. Wenn z. B. ein Urteil gefällt wird, dann geht es nicht allein um die logische Form oder den begrifflichen Inhalt des Urteiles, sondern um dessen Seinsweise.

Eine solche Seinsweise von Problemen philosophisch zu begreifen, sieht Hartmann als Aufgabe seines Gesamtwerkes an. In Bezug auf die Natur fragt er demgemäß nach dem metaphysischen Hintergrund der Naturwissenschaften. Für Hartmann stellt sich für die Naturphilosophie eine Rückkehr zur Ontologie als die einzig richtige Vorgehensweise dar, um nach deren Seinsweise zu fragen<sup>173</sup>. Das spätidealistische Projekt der Versöhnung von Natur und Geist gilt im 20. Jahrhundert als gescheitert. Hartmann versucht, trotz des zu seiner Zeit aufkommenden Positivismus, den Begriff der Natur im idealistischen Sinne wieder mit dem des Geistes in Verbindung zu bringen, ohne jedoch von einem Gegensatz zwischen beiden auszugehen.

An dieser Stelle sollen die wichtigsten Punkte aus Hartmanns philosophischen System vorgestellt werden, die für die phänomenologischen Ausführungen von Scheler, Plessner und Gehlen als grundlegend anzusehen sind. Laut Hartmann besteht der Mensch nämlich ebenso aus der Schicht des Organischen wie aus der des Geistes. Dies ist jedoch nicht als Summe aufzufassen, sondern bildet sich als Abwandlung aus den unteren Kategorien, die die Stufen des Organischen umfassen. Unter Kategorie versteht Nicolai Hartmann allgemein eine Aussage oder ein Prädikat. Aussagen können nur auf das gehen, was das menschliche Denken dem Seienden hinzufügt. Sie können sich jedoch nicht auf das beziehen, was dem Seienden an sich zukommt. Die Kategorien sind nicht subjektiv zu verstehen. Das Problem der Subjektivität sieht Hartmann als das historische Resultat des Streites zwischen Rationalisten und Empiristen der Neuzeit. Jener Streit gab dem Problem der Subjektivität »ein Gewicht,

---

zukommt, nämlich die, was Wissen für den Menschen bedeutet. Vgl. Sander, A. (2001), *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg, S. 132 f.

<sup>173</sup>Vgl. Grundlg., S. 7.



#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

wie man es in der älteren Philosophie nicht gekannt hatte<sup>174</sup>. Kategorien wurden zu Begriffen, da sie durch jenen Streit etwas Neues erfahren und gleichzeitig ihren ursprünglich ontologischen Charakter verloren haben. Als *ideae innatae*, als Begriffe, die im Verstand gebildet werden, können sie laut Hartmann auch als Fiktionen aufgefasst werden. Erkenntnis ist demzufolge eine interne Angelegenheit des Bewusstseins; eine bloße Sache des Denkens und Urteilens. Dies beschreibt Hartmann als grundlegenden Fehler, der von meisten Theorien aus dem 19. Jh. begangen wird. Dieser Fehler betrifft laut Hartmann jedoch nicht Kant selbst, sondern dessen Nachfolger wie Fichte und Hegel und Schelling. Wie Kant geht Hartmann davon aus, dass man von den Dingen an sich nichts wissen kann. Erkennen heißt für ihn etwas zu erfassen. Der Gegenstand der Erkenntnis hat ein von seinem Gegenstandsein unabhängiges, übergegenständliches Sein. Hartmann möchte den Weg einer neuen Kritik der reinen Vernunft beschreiten, denn ihm zufolge führt das ontologische Kategorienproblem in zahlreiche Aporien. So erklärt er, dass bei Aristoteles das Problem von unterschiedlichen Kategorienreichen nicht gegeben ist. Im ersten Buch der *Physik* spricht Aristoteles über Stoff und Form als sich aufeinander beziehende Prinzipien des Werdens und des Seins<sup>175</sup>. Laut der aristotelischen Ontologie verändert sich immer der Stoff und nicht die Form. Beide sind jedoch physisch in den Dingen vorhanden und beziehen sich aufeinander. Der Stoff erhält erst durch die Form seine Bestimmtheit als Naturding. Stoff ist ohne Form nicht realisierbar und umgekehrt. Hartmann verortet die aristotelischen Kategorien in einem separaten Reich der bewegenden Kräfte.

Wenn man die Kategorien Stoff und Form als Dualismus begreift, dann ist die Welt als das Produkt dieser Kategorien laut Hartmann nicht in sich einheitlich. Entweder der Stoff ist bereits in der Welt, oder er befindet sich außerhalb von ihr. Doch beide Möglichkeiten führen zu Schwierigkeiten: Befindet sich der Stoff außerhalb der Welt, so muss diese in einem anderen Reich verortet sein; befindet er sich innerhalb der Welt, wird diese aufgrund der Uneinheitlichkeit der Kategorien inhomogen. Diese Inhomogenität geschieht laut Hartmann dann, wenn Kategorien als reine Verstandesformen begriffen werden, die nicht mehr in einem realen Bezug zur Welt stehen. Hierdurch führt die Inhomogenität zur Diskrepanz der beiden Reiche. Hartmann zieht daher die Schlussfolgerung, dass das Kategorienreich Materialität enthalten muss, damit es in sich homogen ist<sup>176</sup>.

Hartmanns Vorschlag ist der, Kategorien nicht als reine Verstandesbegriffe, sondern als strukturelle Fundamente bzw. konstitutive Momente des Aufbaus der realen Welt zu sehen. Die Kategorien erhalten eine ontologische Dimension als Grundprädikate des Seienden, die aller speziellen Prädikation vorausgehen. Ebenso wie den Stufenaufbau des Menschen beschreibt er mit diesen den Stufenaufbau der Pflanze und des Tieres, aus welchen sich ersterer zusammenfasst. Dabei handelt es sich um die Kategorien und Schichtungsgesetze, mit denen die Natur im Weltbewusstsein des Menschen als Ganzes begriffen werden.

---

<sup>174</sup>Ebd., S. 6.

<sup>175</sup>Vgl. *Phys.* 193a.

<sup>176</sup>Vgl. *Aufbau*, S. 51.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Grundlegend hierfür ist hier ein Verständnis von Welt, in dem diese an sich, also unabhängig des Menschen besteht und das Subjekt trägt<sup>177</sup>.

Mit seiner Kategorienlehre verfolgt Hartmann ein Vier-Stufen-Modell, das die logische Differenzierung der Sphären beschreibt, die insgesamt die Schichten des Realen ausmachen. Diese Differenzierung ist ausschließlich als sekundärer ontologischer Unterschied zu verstehen. Die Welt ist folglich in Momente aufgeteilt, die ontologisch zusammengefasst sind und nur einer logisch-begrifflichen Unterscheidung unterliegen. Die weiteren Aufbaumomente der Welt liegen in einer anderen Dimension der Differenzierung, welche als die »eigentlich inhaltliche und für die Kategorien fundamentale« Dimension anzusehen ist<sup>178</sup>. Ausgehend von dieser Konzeption begreift Hartmann die Welt als in Schichten oder Stufen aufgebaut. So sind der logische Raum und der Raum der realen Welt nicht voneinander getrennt, sondern greifen ineinander über und interagieren miteinander. Dasselbe trifft auf die menschliche Erkenntnis zu, die deshalb ebenso stufenförmig aufgebaut ist.

In Bezug auf die Natur verweist Hartmann auf den Deutschen Idealismus, der in seinem Gegensatz von Geist und Natur diesen Schichtengedanken philosophisch bereits ausgeführt hat. Die Differenzierung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften ist demzufolge nicht allein auf die Teilung zwischen *res extensa* und *res cogitans* zurückzuführen, sondern auf die Überlagerung zweier heterogener Reiche in einer schichtförmig aufgebauten Welt.

Der Unterschied zwischen Naturvorgängen und geschichtlichen Abläufen lässt sich so in der Unterschiedlichkeit der betreffenden Kategorien ausmachen. Beide sind Teil der schichtförmigen Welt und Hartmann zufolge gleichermaßen real. Dennoch kann ein Dualismus zwischen Geist und Natur nicht die Grundlage der realen Welt sein.

In diesem Vier-Stufen-Modell gibt es mindestens vier Schichten, die die reale Welt konstituieren und die sich gegenseitig überlagern. Dies zeigt sich am Beispiel der Natur, die als Summe des Organischen bestimmt ist. Das Überlagerungsverhältnis der Schichten erfolgt durch die Seinshöhe und die Formung der Kategorien. Eine Dualität von Geist und Natur ist demzufolge unzureichend, um die reale Welt zu konstituieren. Sie ist insofern unzureichend, als sich im Geist ein Wesensunterschied zwischen »den seelischen Vorgängen und den objektiven Inhaltsgebieten des gemeinsamen geistigen Lebens herausgestellt [hat], der nicht weniger ins Gewicht fällt, als dort der Unterschied des bloß Physischen und des Lebendigen«<sup>179</sup>. Im Bereich der

---

<sup>177</sup>Ehrl verweist hier auf einen anderen Weltbegriff bei Hartmann als bei Scheler. Vgl. Ehrl, G. (2012), 'Die Stellung des Menschen bei Nicolai Hartmann und Max Scheler'. In: Hartung, G./Wunsch, M./Strube, C. (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie - Nicolai Hartmann*. Berlin, Boston, S. 175 f. Er räumt Hartmann daher die Stelle des metaphysischen Anthropologen ein. Dieser lehnt im Gegensatz zu den anderen Anthropologen eine Sonderstellung des Menschen zwar ab, dennoch kann seine systematische Philosophie und insbesondere Schichtenontologie als theoretisches Grundgerüst der philosophischen Anthropologie herangezogen werden. Vgl. ebd., S. 177-192. Diesbezüglich ist ein Exkurs über Hartmans Kategorienlehre auch bei Jansen anzutreffen, der diese mit Gehlens Kategorienlehre in Verbindung bringt. Vgl. Jansen, P. (1975), 'Arnold Gehlen. Die Anthropologische Kategorienlehre'. In: *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*. Band 106, Bonn, S. 40-51.

<sup>178</sup>Ebd., S. 188.

<sup>179</sup>Ebd., S. 190.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Wissenschaften zeigt sich dies in der Unterteilung von z. B. Psychologie und den Geisteswissenschaften, die sich als Einzelwissenschaften in den Gebieten des geistig-geschichtlichen Lebens untergliedern. Die Naturwissenschaften begehen laut Hartmann den gleichen Fehler, wenn sie die Grenzen zwischen den Stufen des Realen ignorieren und über der Welt eine »materialistische Einheitlichkeit«<sup>180</sup> konstruieren.

Wenn die Höhenverhältnisse der Kategorien das eigentliche Gerüst der realen Welt ausmachen, so sind ihre Gesetzte als die eigentlichen Gesetze des Aufbaus der realen Welt anzusehen. Die Ordnung der Kategorien ist nicht hierarchisch, sondern besteht aus den Beziehungen der Kategorien zwischen ihren Schichten, von der jede Seinsschicht eine eigene Kategorie hat. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, dass diese ontologisch voneinander abgetrennt sind und eine gegenseitige Beziehung unter den Kategorien unmöglich ist. Die Folge davon wäre nämlich, dass die Welt uneinheitlich wäre. Sind die Beziehungen zudem derart gestaltet, dass eine Kohärenz der Kategorien sich über die Schichtengrenzen hinaus erstreckt, würden die Schichten ineinanderfließen und sich ebenso wenig überlagern. Für Hartmanns Kohärenzgesetzlichkeit ist also grundlegend, dass die Schichtung nicht als »Epiphänomen der Kohärenz erscheint«<sup>181</sup>, wie er an Platon kritisiert, dessen Ideenlehre den Aufbau der Welt unnötigerweise kompliziert macht. Laut Hartmann sind die Schichtungsgesetze selbstständig und unabhängig. Schichtung und Kohärenz überschneiden sich in derselben Vielheit.

Die Schichtung erfolgt derart, dass sich das Verhältnis der Schichtung am Konkreten und an den kategorialen Strukturen vollzieht. So erfolgt eine Überlagerung nach der Seinshöhe des Geformten. Diese ist die erste Phänomenreihe und besteht aus der vierstufigen Gliederung. Die erste Phänomenreihe interagiert mit der zweiten Phänomenreihe, die sich in der Überlagerung der Kategorien äußert. So sind die niederen Kategorien in den höheren enthalten, ganz wie die höheren von den niederen getragen werden. Allerdings sind die Verhältnisse nicht reziprok. So sind die höheren Kategorien nicht in den niederen enthalten, obwohl sie diese voraussetzen. Die niederen Kategorien folgen dem ersten Schichtungsgesetz der Wiederkehr, indem sie als Teilmomente der höheren Kategorien fortlaufend wiederkehren. Das Gleiche gilt jedoch nicht für die höheren Kategorien in Bezug auf die niederen. Die kategoriale Wiederkehr ist hierdurch irreversibel, was das erste Schichtungsgesetz ist.

Das zweite Schichtungsgesetz der Abwandlung besagt, dass sich die kategorialen Elemente bei ihrer Wiederkehr in den höheren Schichten abwandeln und nicht mehr identisch mit den niederen Schichten sind. Daraus kommt eine neue Überformung zustande. Die Abwandlung ist jedoch akzidentiell, also nicht wesentlich für den Aufbau der realen Welt.

Das dritte Gesetz des Novums lässt sich vom ersten Schichtungsgesetz ableiten. Jede höhere Kategorie ist aus der Vielheit der niederen Kategorien zusammengesetzt. Dies erfolgt jedoch nicht im Sinne einer bloßen Summe. Die höhere Kategorie enthält nämlich ein Novum als spezifisches Element, das weder in den niederen noch in den höheren Kategorien enthalten ist. Dieses Novum bestimmt wiederum die Wiederkehr der Elemente nach dem ersten Gesetz

---

<sup>180</sup>Ebd., S. 190.

<sup>181</sup>Ebd., S. 473.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

sowie deren Vor- und Zurücktreten.

Das vierte Gesetz der Schichtendistanz besagt, dass Wiederkehr und Abwandlung in Sprüngen fortschreiten und nicht kontinuierlich sind. Diese vier Gesetze ergeben zusammen ein komplexes Ganzes, weitere Schichtungsgesetze sind dennoch nicht ausgeschlossen. Durch das Zusammenwirken derselben enthalten z. B. logische Subsumtionsverhältnisse ein ontologisches Moment durch die Schichtung der Kategorien, was das ideale Seinsverhältnis ausmacht. Durch die unterschiedliche Schichtung sind höhere Gebilde »inhaltlich reicher und komplexer, das dem Bau und der inneren Organisation nach überlegene. Als solches eben ist es Träger der strukturell höheren kategorialen Bestimmtheit. Im kategorialen Schichtungsverhältnis ist also das „Niedere“ das Einfachere und ist seinerseits als Element im Höheren enthalten«<sup>182</sup>. Das Gesetz der Wiederkehr ist der Grund für das Enthaltensein der niederen Kategorien in den höheren. Die Richtung ist nicht umkehrbar. Die Schichtengesetze ermöglichen einen Entwurf der Kategorie des Organischen, die sich nicht mehr im Subjektiven befindet:

Der Organismus ist zwar weit mehr als Mechanismus, aber er enthält doch die Gesetze des Mechanischen; seine Lebendigkeit ist ein räumlich-zeitlicher Prozess, ist materiell gebunden, kausal bedingt, in den allgemeinen Umsatz der physischen Energien einbezogen. Das physisch-materielle Sein wiederum ist zwar weit mehr als ein bloß mathematisches Etwas, aber es enthält doch die mathematischen Verhältnisse, ist von ihnen durchzogen und in den Grenzen dieser Durchzogenheit auch mathematisch fassbar. Die niederen Kategorien sind also beide Male in den Strukturen der höheren Seinsschicht enthalten [...]. Es ist vollkommen wahr, daß seelisches Sein nicht ohne organisches Leben besteht; aber daraus folgt nicht, dass auch der Bau und die Gesetze des Organismus in denen des Seelenlebens enthalten wären. Sind sie aber nicht enthalten, so muss es gewisse Kategorien des Organischen geben – und natürlich erst recht solche der belebten Natur – die in den Kategorien des Seelischen nicht wiederkehren.<sup>183</sup>

Das Gleiche gilt für geistiges und seelisches Sein. Allerdings kehren nicht alle Kategorien wieder. Es handelt sich um bestimmte Kategorien, die das verbindende Moment im Aufbau der realen Welt umfassen. Diese bezeichnet Hartmann als die Fundamentalkategorien, die durch alle Schichten hindurch wiederkehren. Phänomenologisch äußert sich das Wiederkehren besonders anschaulich in den Organismen. Die organische und anorganische Natur ist aus Stufen aufgebaut, die die Stufen der jeweils anderen umfassen. So tauchen die niederen Kategorien letztendlich als konstituierende Momente des Menschen auf. Demnach unterliegt der Mensch rein biologischen Bedürfnissen wie Hunger, Schlaf und Fortpflanzung, ebenso wie physikalischen Einwirkungen wie Druck, Gravitation und Energie. Sein seelisches Leben ist an den Körper gebunden und schwebt nicht in der Luft, wie sie Hartmann an der antiken Seelenlehre kritisiert. Die Gesamtheit des Organismus lässt sich wiederum der Sphäre des Geistes zuordnen. Hartmann versucht dadurch einen fließenden Übergang von Geist und Welt zu begründen, der auf der Philosophie Kants gegründet ist:

Das seelische Sein enthält die organischen Prozesse nicht in sich, wohl aber enthält „der Mensch“ sie in sich; denn der Mensch ist selbst ein geschichtetes Wesen, er ist auch Organismus, und

---

<sup>182</sup>Ebd., S. 478.

<sup>183</sup>Ebd., S. 481-482.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

folglich auch ein materiell-körperhaftes Gebilde [...]. Dasselbe gilt vom geistigen Sein. Im Individuum tritt es als personaler Geist an denselben Schichtenbau des „Menschen“ gebunden auf wie das Seelische. Aber auch im großen Stile als gemeinsamer und geschichtlicher Geist unterliegt es derselben Bindung. Objektiver Geist enthält zwar keine eigenen seelischen Akte, ist kein organischer Prozeß, kein physisches Gebilde; wohl aber ist die Gemeinschaft sowie ihre Geschichte, in der allein sie besteht, alles dieses zusammen [...]. Ein Volk ist ebenso geschichtetes Wesen wie der Einzelmensch. Und seine Geschichte ist ein ebenso geschichteter Prozeß wie das einzelne Menschenleben.<sup>184</sup>

Das reale Bewusstsein als Ganzes wird von einem lebendigen Organismus und dieses wiederum von den physischen Zusammenhängen getragen. Jenes »sichtbare regionale Novum«<sup>185</sup> ist nicht in den Kategorien des Organischen auflösbar. Es gibt folglich bei Hartmann kein transzendentes Bewusstsein, das gänzlich von der Materie abgelöst ist. Ebenso lässt sich das Bewusstsein nicht auf physikalische Prozesse reduzieren. Einen Reduktionismus versteht er als die Konzentration auf nur eine Schicht. Dies kommt laut Hartmann einer Ignoranz gegenüber der Abhängigkeit von anderen Schichten gleich; seien es die höheren oder die niederen Schichten.

Der Geist wird als höchste Seinsschicht von den niederen Schichten getragen. Gleichzeitig ist er von diesen abhängig. Dennoch ist der Geist dadurch nicht als das kategorisch Bessere und die niedere Kategorie als verwerflich anzusehen. Vielmehr sind die niederen Kategorien stärker im Sinne ihrer Durchdringung der höheren Schichten. Die höheren Schichten sind wiederum reichhaltiger an Inhalt, und dennoch von Ersteren abhängig.

Die Evolutionstheorie und Abstammungslehre des Menschen erklärt zwar seine geschichtliche Herkunft. Sie versteht die Evolutionsschritte jedoch im Sinne einer linearen Gliederung und nicht als überlagernde Schichtung. Hartmanns Kategorienlehre erlaubt es demnach, Rückschlüsse auf das Mensch-Natur-Verhältnis zu ziehen. Diese Rückschlüsse lassen sich an der Phänomenologie der philosophischen Anthropologen veranschaulichen, deren Argumente mit Hartmann philosophisch gestützt werden. Nach Hartmanns Gesetz der Wiederkehr und des Novums besteht der Mensch aus der Schicht des Organischen ebenso wie aus der des Geistes. Diese ist jedoch nicht als Summe aufzufassen, sondern bildet sich als Abwandlung aus den unteren Kategorien, die die Stufen des Organischen umfassen.

Ebenso wie den Stufenaufbau des Menschen beschreibt er den Stufenaufbau der Pflanze und des Tieres, aus welchem sich ersterer zusammenfassen lässt. Dies vollführt Hartmann im Gegensatz zu den drei Begründern der philosophischen Anthropologie jedoch innerhalb eines logisch konsistenten Systems<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup>Ebd., S. 496.

<sup>185</sup>Ebd., S. 512.

<sup>186</sup>Für weitere Beiträge zu Hartmann und der philosophischen Anthropologie vgl. Teil I und II von Hartung, G./Wunsch, M./Strube, C. (Hrsg.) (2012), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie - Nicolai Hartmann*. Berlin, Boston.

## 4.5. Die Ethik des Fühlens

Im Zuge seiner materialen Wertethik kritisiert Scheler grundsätzlich Kants Verortung des Werthaften der Werte im Subjekt und deren rein intellektuelle Entstehung. In seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (1913–1916) geht es ihm jedoch um eine Kritik des Vorranges der Rationalität überhaupt<sup>187</sup>.

Aus den Werten selbst lassen sich ihm zufolge keine Maximen ableiten, die wie im kategorischen Imperativ den Anspruch auf Allgemeingültigkeit besitzen. Ebenso stellt sich Scheler gegen eine Theorie der Qualitäten, wie sie von Locke vertreten wird, die Werte als Kräfte oder Disposition von Dingen ansieht. Eine Rangordnung von Werten wäre hier durch eine Intensität jener Kräfte gegeben. Diese Kräfte sind jedoch sinnlich nicht wahrnehmbar, wodurch eine »pure qualitas occulta eingeführt wäre, ein X, das seine ganze Bedeutung erst durch die »Wirkung« erhalte«<sup>188</sup>. Werte sind daher als unmittelbar gegeben anzusehen und nicht als Produkte eines Urteils oder einer Wirkung von nicht wahrnehmbaren Kräften. Scheler zufolge besteht daher die Notwendigkeit einer Trennung zwischen Gütern und Werten. Ohne Koppelung an ein Gut sind Werte zwar als wirkliche, aber nicht als objektive Werte anzusehen. Er fasst Güter als Wert-Dinge auf, in denen Werte eine objektive Wirklichkeit erhalten. Bei Kant müssen im Gegenzug reine, von jeglichen empirischen Inhalten losgelöste Maximen allein durch ihre Form eine allgemeine Gültigkeit aufweisen, um damit das Sittengesetz zu begründen. Ein solcher Formalismus spricht Scheler zufolge gegen eine intuitive Erfassung apriorischer Werte, die die Grundlage der materialen Wertethik bildet. Dennoch möchte Scheler das Apriori Kants nicht vollständig verwerfen, sondern phänomenologisch erweitern. Er betont, dass das Formale und das Apriori nicht gleichzusetzen sind, was er als »Grundirrtum der kantischen Lehre«<sup>189</sup> bezeichnet.

Die Scheidung zwischen formal – material ist für ihn ebensowenig mit der von a priori – a posteriori gleichzusetzen. Der Wert ist infolge der Aufhebung dieser Unterscheidung nicht als formales, sondern als materiales Apriori anzusehen. Das Wertvolle an den materiellen Gütern ist allein der Wert. Dieser ist jedoch nicht als materieller Wert zu begreifen, sondern tritt erst durch die Güter vermittelt in Erscheinung<sup>190</sup>. Das Attribut »material« ist hier wohlbemerkt nicht mit »materiell« zu verwechseln, was in der Philosophie Kants die Güterdinge umfasst. Laut Scheler sind Werte in den Erscheinungen zu sehen und nicht durch intellektuelle Akte gegeben. Das Materiale der Werte ergibt sich als Gehalt eines intentionalen Fühlaktes. Im Fühlen selbst sind Werte jedoch neutral. Erst im Subjekt, das den Fühlakt vollzieht, erhalten sie eine ethische Komponente, die wiederum vom ursprünglichen Wert zu unterscheiden ist. Hierfür sind Werte notwendig an Träger gebunden, die real gegeben und nicht als scheinhafte Bildgegenstände bestimmt sind – auch wenn Scheler die Realität von gedachten oder

<sup>187</sup>Aus diesem Grunde lässt er sich für Sander auch nicht schlichtweg als Wertethiker bezeichnen. Vgl. Sander (2001), S. 43.

<sup>188</sup>GW II, S. 39.

<sup>189</sup>GW II, S. 73.

<sup>190</sup>Vgl. Good, P. (1998), *Max Scheler. Eine Einführung*. Düsseldorf, Bonn, S. 31.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

fiktiven Trägern ethischer Werte einräumt, wie dies z. B. bei Schauspielern in einem Film oder bei literarischen Figuren der Fall ist. Zwischen Wert und Träger besteht ein apriorisches Verhältnis. Der Träger eines ethischen Wertes kann durch die Subjektkomponente und deren Aktivvollzug niemals als Ding gegeben sein<sup>191</sup>. Demzufolge ist eine Person oder ein Lebewesen z. B. nicht als Träger eines utilitaristischen oder hedonistischen Wertes anzusehen. Lebewesen wie Tiere oder Pflanzen können Scheler zufolge Träger von Werten wie z. B. »gemein« oder »edel« sein, denn »*Lebewesen* sind keine »Dinge«, geschweige Körperdinge. *Sie stellen eine letzte Art kategorialer Einheit dar*«<sup>192</sup>. Ebenso wenig ist ein Gegenstand selbst als gut oder böse zu bezeichnen. Diese Zuschreibung von Werten zu ihren Trägern erfolgt allerdings nicht zufällig, sondern folgt einer strengen Hierarchie, die grundsätzlich darin besteht, dass einem bestimmten Gefühl ein Wert aus dem Wertreich zugeordnet ist. So sagt er in seinem umstrittenen Kapitel über Wertmodalitäten:

Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer Rangordnung zwischen den Qualitätssystemen der materialen Werte, die wir als *Wertmodalitäten* bezeichnen.<sup>193</sup>

Grundlegend hierfür ist die a priori Voraussetzung des Bezuges zu Werten im Gegensatz zu deren empirischen Erfassung. Insgesamt finden sich bei Scheler vier Hierarchiestufen von Werten, die den Grad der Vergeistigung betreffen<sup>194</sup>. Nach dieser Wertehierarchie sind die Vitalkategorien den rein hedonistischen Kategorien von Lust und Unlust übergeordnet. Lust und Unlust können keine Werte begründen, da sie körperlich-biologisch aufzufassen sind. Eine Begründung von Werten mit Lust und Unlust wäre reduktionistisch, da sie keine weltanschaulichen, sozialen und moralischen Werte berücksichtigen können. Solche Werte sind gemäß der Werthierarchie geistigen Kategorien wie Schönheit und Gerechtigkeit und diese zuletzt der Liebe untergeordnet. Höhere Werte sind hierdurch schwieriger umzusetzen als die niederen Werte<sup>195</sup>. In Bezug auf Werte und ihren wesenhaften Trägern unterscheidet Scheler u. a. zwischen Personen- und Sachwerten, Eigenwerten und Fremdwerten, Individual- und Kollektivwerten, Selbst- und Konsekutivwerten. Die Frage nach einem intrinsischen Wert der Natur betrifft insbesondere die letzte Differenzierung.

Ein Selbstwert ist im Gegensatz zu einem Konsekutivwert nicht auf andere Werte bezogen. Hierbei betont Scheler, dass Gegenstände, die als kausales Mittel für Güter gelten, keine unmittelbaren Werte tragen und nur durch einen intellektuellen Akt begründet werden, der

<sup>191</sup> Hier steht Schelers Begriff der Person im Hintergrund, die als Geistzentrum wirkt. Henckmann weist auf die zentrale Stellung der Person-Welt-Korrelation im Gesamtwerk Schelers hin. Werte sind Teil der Totalität von Welt und diese Teil der Totalität der Akt-Möglichkeiten, wodurch die Beziehung zwischen Person und Wert jener Korrelation zwischen Person und Welt unterzuordnen ist. Vgl. Henckmann, W. (2000), 'Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung'. In: *Person und Wert. Schelers Formalismus – Perspektiven und Wirkungen*. Freiburg, München, S. 12.

<sup>192</sup> GW II, S. 104.

<sup>193</sup> Ebd., S. 122

<sup>194</sup> Henckmann unterstreicht hier die grundsätzlich unklare Systematik von Schelers skizzenhafter Darstellung. Vgl. Henckmann, W. (1998), *Max Scheler*. München, S. 104-108.

<sup>195</sup> Vgl. Good (1998), S. 32.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

diesen Wert herstellt<sup>196</sup>. Doch Scheler geht es in seiner Wertethik nicht allein darum, Werte von einzelnen Trägern zu begründen. Werte und Gefühle sind ihm zufolge eng mit dem Umweltbegriff verknüpft. Er möchte die Welt nicht als eine Ansammlung von Gegenständen verstanden wissen. Vielmehr sind Innen- und Außenwelt miteinander verwoben: Der innere Zustand überträgt sich auf die Außenwelt. Die Wahrnehmung der Außenwelt ist z. B. stets vom Interesse des Wahrnehmenden geleitet. Die Welt ist demzufolge als *Wertganzes* anzusehen, das im Fühlen bereits erkannt wird. Die Grundlage seiner Ethik ist es daher, die Welt im Fühlen als Werteinheit zu begreifen. Er weist auf die doppelte Bedeutung des Umweltgegenstandes hin, der zum einen eine symbolische Funktion für den erfahrenen Gegenstand, zum anderen eine solche Funktion für den Hintergrund der Wahrnehmung besitzt. Ein Verändern der Gegenstände würde folglich auch das Gesamterlebnis betreffen.

Laut Scheler unterliegt das Gefühl in der Philosophie einem Vorurteil, in dem Vernunft und Sinnlichkeit getrennt aufgefasst werden. Die Emotionalität ist hier gleichsam der Sinnlichkeit zuzurechnen. Dennoch negiert er die Existenz von Werten an sich oder von intrinsischen Werten. Werte sind immer an intentionale Akte gekoppelt und haben keine eigene Geltung:

Auch die Behauptung, dass Werte gar nicht «sein», sondern nur «gälten» verdient Zurückweisung [...]. Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart, und es gehört darum zum Wesen der Wahrheit eines solchen gültigen Satzes, dass er mit diesen Tatsachen übereinstimmt.<sup>197</sup>

Das Fühlen selbst gilt als Organ der Erfassung dieser Tatsachen und ist ebenso indifferent, wie die Organe der sinnlichen Wahrnehmung. Diesbezüglich vergleicht Scheler Werte mit Farben. So beschreibt eine Farbe nicht die Eigenschaft eines Dinges. Vielmehr wird die Qualität der Farbe dem Subjekt erst durch ein extensives »Quale«<sup>198</sup> vermittelt. Werte sind daher auch nicht als Eigenschaften von Objekten zu begreifen. Der materiale Wert ergibt sich im Akt des Fühlens, der weder bildhaft noch sprachlich vollzogen wird. Er ist abhängig von der kognitiven Erfassung des Subjektes, wird aber nicht von diesem produziert.

Demzufolge ergibt sich das Primat des Fühlens vor der Vernunft und dem Willen. Innerhalb der Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit sind die Emotionen im Bereich der Sinnlichkeit als psychophysische Organisation des Menschen einzuteilen. Diese können laut Scheler in einer klassischen aprioristischen oder rationalen Ethik keinen Einfluss auf Werte haben. Hierfür ist es notwendig, zwischen Gefühl als reinen intentionalen Ausdruck von »Etwas Fühlen« und »Gefühlszuständen« zu unterscheiden.

Scheler geht hierbei von der phänomenologischen Methode aus, die zwischen Akt und Korrelat unterscheidet. Nach dieser werden Vorstellungen und deren Gerichtetheit auf Gegenstände durch entsprechende Akte vermittelt. Gefühlszustände sind hierbei jedoch nicht als eigene intentionale Akte anzusehen, da in ihnen nicht unmittelbar die Ursache gegeben ist. Der Grund des Gefühlszustandes wird erst im Nachhinein durch intellektuelle Akte mit dem

---

<sup>196</sup>Vgl. GW II, S. 120.

<sup>197</sup>GW II, S. 195.

<sup>198</sup>Ebd., S. 35.



Zustand verknüpft. Gefühle gelten vielmehr als Organe der Erfassung von Werten. So macht es z. B. einen Unterschied, ob Schmerz ertragen, geduldet oder gar genossen wird.

#### 4.5.1. Lebensgefühle

In seiner *materialen Wertethik* betont Scheler, dass sich Emotionen und Rationalität nur dann gegenseitig ausschließen, wenn Erstere als psychophysische Regungen bestimmt werden. Ebenso möchte er ein Reich der Werte nicht so auffassen, dass es unabhängig von der Welt besteht. Das Gefühl als Organ der Werterfassung ist nicht nur im hedonistischen Sinne als Ausdruck von Lust und Unlust zu verstehen. Scheler weist darauf hin, dass sich menschliche Gefühle im Spektrum zwischen den beiden Extremen Liebe und Hass abspielen. Werte lassen sich demzufolge auf eine breitere Palette an Emotionen zurückführen als allein auf die Lust. Diese gilt im Hedonismus als höchster Wert, wohingegen sie nach der *materialen Wertethik* nur den sinnlichen Wert erfasst.

Gefühle sind insgesamt als Ergebnis der Schichtung des emotionalen Lebens anzusehen. Scheler kategorisiert diese in die vier Stufen sinnliche Gefühle (Empfindungsgefühle), Lebensgefühle (Leibgefühle), seelische Gefühle (Ichgefühle) und geistige Gefühle (Persönlichkeitsgefühle). Die vier Stufen umschreiben die jeweilige Tiefe des Gefühls, die zur jeweiligen Qualität hinzutritt. Die einzelnen Stufen umfassen insgesamt die »Struktur der gesamten menschlichen Existenz«<sup>199</sup>. Die sinnlichen, vitalen, seelischen und geistigen Gefühle erfassen die sinnlichen Werte, Lebenswerte, seelischen Werte und heiligen Werte. Sinnliche Gefühle sind funktionale Gefühle, die sich auf körperliche Empfindungen wie Lust und Unlust, oder das Angenehme und das Nützliche beziehen. Hierdurch sind sie in Bezug auf den Leib genau lokalisiert und ausgedehnt. Ihnen kommt daher keine intentionale Korrelation im Fühlen selbst zu, sondern werden unmittelbar, also ohne Bezug auf eine Person aktuell erfahren.

Lebensgefühle sind aufgrund der zugrundeliegenden Hierarchie nicht auf sinnliche Gefühle wie Lust- und Unlust, oder Angenehm und Unangenehm zu reduzieren. Im Fühlen des Lebensgefühls, das mit Mitfühlen und Sympathie verbunden ist, liegt sowohl das eigene Leben, als auch das Leben der Außenwelt. So ist im Lebensgefühl »ein eigentümlicher *Wertgehalt unserer Umwelt*, z. B. die Frische des Waldes, die drängende Kraft in wachsenden Bäumen, gegeben«<sup>200</sup>. Scheler betont, dass dies jedoch nicht erst im Sinne eines geistigen Nachfühlens notwendig wird, sondern bereits von sich aus eine Solidarität alles Lebendigen erfasst. Demzufolge ist es auch nicht nötig, zu wissen, wie sich z. B. Krankheit *für* ein leidendes Tier anfühlt, um mit diesem mitzufühlen. Scheler bezeichnet es daher als »eine empiristische Verkenntung der Lebensgefühle, wenn man sie *ursprünglich* nur für gleichzeitige von *vorteilhaften* oder *schädlichen* Vorgängen im Organismus hält, nur sekundär für bloße Anzeichen von solchen, die intellektuell berechnet oder sonstwie erwartet werden. Das ist vielmehr *die* Eigenschaft,

---

<sup>199</sup>Ebd., S. 334.

<sup>200</sup>Ebd., S. 342.

die *sinnlichen* Gefühlen zukommt«<sup>201</sup>. Dem Lebensgefühl kommt ein intentionaler Charakter zu, der einen Lebenswert antizipiert. Emotionale Reaktionen auf Lebensgefühle beziehen sich auf etwas Zukünftiges und nicht auf etwas gegenwärtig Vorhandenes. Demnach bezeichnet Scheler Lebensgefühle als räumliche und zeitliche Ferngefühle.<sup>202</sup>

Seelische Gefühle heben sich dagegen vollständig vom Leiblichen der Lebensgefühle ab. Scheler charakterisiert sie als Qualitäten, die unmittelbar mit dem eigenen Ich in Verbindung stehen. Die Lebensgefühle können sich diesbezüglich auf das seelische Gefühl auswirken, das hierdurch eine unterschiedliche Färbung erhält. Als Beispiele zählen Trauer, Glück oder Wehmut. Erst die geistigen Gefühle werden von Scheler als absolut angesehen, da sie in keinerlei Relation zu den übrigen Gefühlen stehen. So nennt er z. B. Seligkeit oder Verzweiflung als solche, nicht in Bezug auf einen Ichzustand des Fühlenden stehende geistige Gefühle. Diese »scheinen aus dem Quellpunkt der geistigen Akte selbst – gleichsam – hervorzuströmen und *alles* jeweilig in diesen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und mit ihrem Dunkel zu übergießen«<sup>203</sup>.

In Bezug auf eine Ethik der Natur ist hier in erster Linie das Lebensgefühl in den Mittelpunkt zu rücken, das einen Lebens- bzw. Vitalwert in Relation zur Natur mitfühlend und antizipierend erfasst. Dieses wirkt sich auf seelische Gefühle wie Trauer oder Zorn eines Menschen aus, die noch nicht vollständig absolut bestimmt sind. Das intuitive Erfassen eines vermeintlichen intrinsischen Wertes der Natur als Motivationsgrund der Umweltethik wäre nach der *materialen Wertethik* als intentionaler Bezug auf ein Lebensgefühl zu erklären.

#### 4.5.2. Der Wert des Lebens

Werte als nicht-reduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung, sind im Zusammenhang zwischen dem Wesen eines Dinges und dem Wesen der intentionalen Gerichtetheit zu sehen. Das Sein des Wertes besteht unabhängig eines Subjektes oder eines Ichs. Demzufolge ist es bezüglich des Seins eines Wertes ebenso indifferent, ob das Subjekt den Wert erfährt oder nicht. Wenn von Wertrelativität oder Wertsubjektivität die Rede ist, so ist laut Scheler der Wert selbst davon unbetroffen. Eine anthropologistische oder psychologistische Zuweisung von Werten auf den Menschen ist jedoch abzuweisen, da hier der Wert auf den Menschen eingeschränkt werden würde, was eine tatsächliche Relativität zur Folge hat:

---

<sup>201</sup>Ebd.

<sup>202</sup>Auf ähnliche Weise begründet Nicolai Hartmann das materiale Wertgefühl der *Fernstenliebe*. Laut Hartmann ist die *Fernstenliebe* auf das unbegreifbare Entfernte gerichtet. Im Gegensatz zur Nächstenliebe kennt die *Fernstenliebe* keine Bedingung im Sinne einer Gegenleistung: »Es ist eine Liebe, die keine Gegenliebe kennt, die nur ausstrahlt, nur gibt, hingibt, überwindet, opfert, die ihrer hohen, für den Liebenden selbst nicht erfüllbaren Sehnsucht lebt, die aber weiß, dass es das Kommende gibt, und dass es die Versündigung des Gleichgültigen an ihm gibt: „Fernstenliebe“.« *Ethik*, S. 490. So muss für die *Fernstenliebe* erst das Nächste überwunden werden. Sie liegt im »Wesen der Zukunftsintuition«. Ebd., S. 491. Die *Fernstenliebe* ist dem Altruismus ebenso gegenüberzustellen wie dem Egoismus. Laut Hartmann vertritt die *Fernstenliebe* den Ethos des Fortschritts und kann als früher Vorläufer einer anthropozentrischen Umweltethik angesehen werden, da sie auf zukünftige Menschen gerichtet ist.

<sup>203</sup>Ebd., S. 344.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Dies ist schon darum ganz unsinnig, da Werte überhaupt zweifellos auch Tiere fühlen (sicher z. B. die Werte des Unangenehmen und des Angenehmen, des Nützlichen und Schädlichen usw.). Abgesehen vom Auffassen der Werte – *bestehen* die Werte auch an der gesamten Natur. Auch hier dürfen wir nicht ausgehen von der *Naturwissenschaft*, die – selbst geleitet durch die noch im *Werte* möglicher Natur-beherrschung fundierte Auswahl unter den Erscheinungselementen der äußeren Ausschauung – von den Werten geflissentlich *abzusehen* sucht.<sup>204</sup>

Gegen den Einwand von wertindifferenten Tatbeständen in der Natur, in denen der Wert utilitaristisch für den Menschen bestimmt ist, hält Scheler sein Argument der Fühlbarkeit von Werten entgegen. So fragt er:

Liegt dies daran, dass diese für uns wertindifferenten Dinge überhaupt keinen Wert haben, oder liegt es daran, dass wir diese Werte nicht *fühlen* können?<sup>205</sup>

Dasjenige, was also relativ ist, ist nicht der Wert in seinem Sein, sondern die Fühlbarkeit, die je nach Volk, Kultur oder Epoche unterschiedlich aufgefasst wird und als die historische Erlebnisstruktur von Werten gilt. An dieser Stelle sei an Peter Singers Argument der Relativität der Werte erinnert, die als Motivationsgrund der pathozentrischen Umweltethik angesehen wird<sup>206</sup>. Laut Scheler würde dies nicht den Wert selbst betreffen, sondern die historischen oder kulturellen Umstände, die das jeweilige Wertfühlen bedingen.

Wenn der Mensch sich als das wertvollere Wesen der Natur sieht, so ist das ihm zufolge nichts als »eine bloße anthropomorphe Selbstverliebtheit«<sup>207</sup>, die sich allein vom biologischen Standpunkt her »durchaus *nicht* rechtfertigen lässt«<sup>208</sup>. Erst die geistigen Werte, die den Menschen von seiner natürlichen Organisation abkoppeln, vermögen jene Aussage insofern zu rechtfertigen, als hier nicht allein von vitalen Werten gesprochen wird. Scheler negiert eine Existenz von intrinsischen Werten, indem er Werte durch die Erfassung von Gefühlen als Tatsachen ansieht. In *Die Stellung des Menschen im Kosmos* begreift er vermittelt der dialektischen Prinzipien Drang und Geist die Schichtung der Natur als Lebendige. In Bezug auf den Wert der Natur und dem Wert des Lebens ergibt sich die Frage nach dem Lebensbegriff. In einer dichten Passage seiner *materialen Wertethik* weist er auf die allgemeine Gefahr einer Subjektivität von Werten hin<sup>209</sup>. Eine solche Subjektivität würde sich dann ergeben, wenn das Sein der Werte relativ auf den Menschen im Sinne einer humanen Ethik oder auf das Leben bezogen wäre. Eine humane Ethik weist Scheler deshalb ab, da die vermeintliche Subjektivität, die er hier mit dem Ich-Begriff gleichsetzt, als Gegenstand des Wertbewusstseins und nicht als dessen Ausgangspunkt ansieht<sup>210</sup>. So werden sinnliche Werte wie das Angenehme und Unangenehme z. B. auch von Tieren gefühlt. Seine Ablehnung betrifft daher eine jede Lehre, die Werte allein auf den Menschen beschränkt.

---

<sup>204</sup>GW II, S. 271-272.

<sup>205</sup>Ebd., S. 272.

<sup>206</sup>Vgl. S. 11-12 der vorliegenden Untersuchung.

<sup>207</sup>Ebd., S. 289.

<sup>208</sup>Ebd.

<sup>209</sup>Vgl. Ebd. II. Teil, Kap V. 5.

<sup>210</sup>Vgl. Ebd. 275 ff.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Wenn das Sein jedoch relativ auf das Leben bezogen wäre, bestünde zum Einen ein Lebensbegriff, der a) sowohl als »Wurzel des Geistes, unseres Anschauens, Liebens, Hassens, Wertfühlers und ihrer Gesetzmäßigkeiten und Formen«<sup>211</sup> fungieren, als auch b) in der Weltanschauung der Naturwissenschaften in Erfahrung treten würde. Die Folge wäre eine Äquivokation zwischen einem Lebensbegriff nach a) und b). Um eine solche zu vermeiden, gibt es zwei Möglichkeiten: Die erste Möglichkeit wäre jene begrifflich zu unterscheiden, die zweite würde das Leben vollständig als ein transzendentes, unbestimmbares X auffassen. Hier stellt sich jedoch die Frage, wie dieses X phänomenologisch erfahren werden kann.

Das Leben als unbestimmbares X müsste in diesem Fall bereits vom Geist entsprechend durch Gesetze usw. geformt werden, nach denen es empirisch erkannt wird.

Wenn das Leben X empirisch in Erscheinung tritt und dadurch Geist sowie Wertfühler aus diesem hervorgehen, so kann das Leben als Gegebenes niemals vom Geist als Ganzes erfasst werden. Vielmehr wären Geist, Wahrnehmung und Verstand als Ergebnisse biologischer Entwicklung anzusehen und in letzter Instanz auf Triebe und Bedürfnisse zurückzuführen. Das Leben als vollständig transzendentes X wäre dann in Wahrnehmung und Verstand relativ gegeben. Der Geist müsste jedoch irgendwie aus jenem vermeintlichen „Lebensbegriff“ hervorgehen, den Scheler in Anführungszeichen setzt. Die Lebensbegriffe a) und b) würden zwar zusammenfallen, womit eine Äquivokation vermieden werden würde; das X bliebe jedoch unerschaffbar. Dieses X ist jedoch das, was Scheler als evident gelten lassen möchte.

Wenn die Gesetze und Formen, die die Mannigfaltigkeit des Lebens ordnen, dem Geist entspringen, sind deren Inhalte relativ in Bezug auf das Leben X zu sehen, das niemals als Gegenstand erfasst werden kann. Scheler räumt ein, dass die Deutung des Lebens als rein biologischer Vorgang niemals das Phänomen Leben als Ganzes umfassen kann. Folglich würde eine empirische Unerkennbarkeit des Lebens als Gegenstand mit einer Relativität des Wertfühlers bezüglich des Lebens einhergehen. Demzufolge vermag das Wertfühler »das Leben selbst nicht wert zu halten«<sup>212</sup>, sofern sich dies auf denselben Begriff von Leben bezieht und keine Äquivokation zwischen a) und b) vorliegen soll. Die Folge ist, dass es bezüglich der Werte ebenso relativ ist, ob ein lebendiges oder ein totes Objekt vorliegt, was Scheler nicht gelten lassen möchte. Das Leben ist für ihn »als Wesenheit ein Gegenstand der Werthaltung«<sup>213</sup>.

Die Werte müssen also unabhängig ihrer Träger in den Erscheinungen oder Tatsachen sein. Hierfür dürfen sie nicht als vermittelte Reaktion von Lebewesen gesehen werden, die als empirische Tatsachen fungieren. Lebenswerte sind daher nicht vollständig vom Leben abzutrennen, wonach durch ein Wertfühler das In-Erscheinung-Treten des Wertes ebenso gegeben ist, wie durch die Lebewesen, die den Wert tragen.

Für Scheler ist es evident, dass das Leben einen höheren Wert als das Tote besitzt. Diese Evidenz sieht er mittels des Wertfühlers als gegeben an. Doch der Lebenswert selbst bleibt »faktisch [...] eine letzte unbeweisbare Wertqualität, ebenso wie das Leben selbst ein una-

---

<sup>211</sup>Ebd., S. 281.

<sup>212</sup>Vgl. GW II, S. 281.

<sup>213</sup>Vgl. ebd., S. 280.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

bleitbares Urphänomen darstellt<sup>214</sup>.

Seine spätere Anthropologie, die er in *Die Stellung des Menschen* lediglich in ihren Grundzügen umreißt, gründet auf dem Geistbegriff, der im Zusammenspiel mit dem ekstatischen Drang das Leben ergibt. Wenn der Wert also den Bezug zwischen zwei Seienden umfasst, dann ist durchaus zwischen dem Wert eines lebendigen und eines toten Dinges zu unterscheiden, obwohl beide als Seiende bestimmt sind. Scheler betont, dass nur das lebende Ding ein Fürsich- und Innesein besitzt, das tote Ding hingegen nicht, wie er später in *Die Stellung des Menschen* zeigt<sup>215</sup>.

Die an das Wesen des Lebens gebundene Wertart der vitalen Werte kann allerdings nicht auf Nützlichkeit zurückgeführt werden. Demzufolge wäre der Wert von Pflanzen und Tieren z. B. nicht auf die Aufrechterhaltung eines Ökosystems zu beziehen. Scheler führt eine solche Auffassung auf einen in das 17. und 18. Jahrhundert zurückblickenden Begriff des Lebens zurück, der seine Ursprünge bei Descartes findet und in einer Auffassung vom Kampf ums Dasein (Selektion) kulminiert. Bezüglich Darwin behauptet er, dass die Idee der Evolutionstheorie eine Übertragung der westeuropäisch-industrialistischen Konkurrenz- und Überlebenskämpfe der Arbeiter auf die gesamte organische Natur ist<sup>216</sup>.

Eingestellt auf den Kampf, den er (Darwin, Anm. F.B.) als Kampf der Menschen um sich sah, auch gegenüber der Pflanzen- und Tierwelt, hat sich Darwin niemals bewußt und scharf das Problem vorgelegt, welche *Maßverhältnisse* denn im Ganzen der organischen Natur zwischen den Tendenzen zur gegenseitigen Solidarität und Unterstützung, zur Hingabe und zum Opfer, und dem auf den Egoismus der Daseinserhaltung gegründeten *Kampfprinzip* bestehen.<sup>217</sup>

Ein Kampf kann laut Scheler nur dort stattfinden, wo ein gemeinsamer Kampfgrund existiert. Er betont, dass jedes Lebewesen seine eigene Milieustruktur *qua* Umwelt besitzt. Strebt das Lebewesen bzw. die Spezies nach einer Erweiterung derselben, ist Kampf die notwendige Konsequenz. Ist dies nicht der Fall, macht eine Erweiterung der Umwelt in solidarischer Form den Kampf überflüssig. Das Mitgefühl wird im Sinne der Arterhaltung als Entwicklung aus dem Egoismus verstanden. Diesen bestimmt Scheler privativ im Sinne einer Abwesenheit von Sympathiegefühlen.<sup>218</sup> Hinter der Behauptung, dass die Solidarität der Natur letztlich größer

---

<sup>214</sup>Ebd., S. 281.

<sup>215</sup>Vgl. Frings, M. (1973), 'Max Scheler: Drang und Geist'. In: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II: Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen*. Göttingen, S. 15-19.

<sup>216</sup>Vgl. GW II, S. 286.

<sup>217</sup>Ebd.

<sup>218</sup>Drexler verweist darauf, dass dieses Postulat für einen Phänomenologen unzulässig ist. Vgl. Drexler, H. (1978), *Begegnungen mit der Wertethik*. Göttingen, S. 16. Wie Pöggeler betont, hat sich Scheler allerdings bereits früh von Husserl distanziert und sich 1928 endgültig von seinem Weg entfernt. Die Bezeichnung als philosophischer Anthropologe hingegen hat er post mortem erhalten, wodurch jener Vorwurf Drexlers nur auf bestimmte Teile von Schelers Methode zutreffen. Scheler wollte sich selbst keiner Kategorisierung unterwerfen. Besonders gegen Ende seines Lebens war sein Ziel »eine Anthropologie, die sich zur Metaphysik öffnet: in einer Zeit, in der die überlieferten Religionen ihre Kraft verloren, sollte die Philosophie helfen, den Menschen von metaphysischen Perspektiven aus wieder eine Aufgabe zu zeigen.« Pöggeler, O. (1992), 'Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos'. In: *Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert*. Stuttgart, S. 146. Dies stellt Pöggeler als Stärke Schelers heraus. Denn »von der Stellung des Menschen auf dieser Erde kann nicht gesprochen werden, wenn nicht – gerade von der heute so

sei als das Kampfprinzip, steht eine Einheitsmetaphysik. Dies macht es in seinen Augen auch unnötig, von einem Fordern der menschlichen Handlung zu sprechen, um diese Solidarität zu bewahren.

Wären die irdischen Organismen nicht bloß Träger, an denen *das* Leben eigengesetzmäßig zur Erscheinung kommt [...] so wäre es ein sonderbares Verlangen, für die lächerlich minimale Verlängerung jener Weltsekunde (die das «Leben» in diesem Sinne nur währt) durch sogenannte «sittliche Handlungen» (d. h. ja eben dann «lebenfördernde» Handlungen) und Unterlassung unsittlicher erreicht werden mag, die Preisgabe von soviel vitalem und sinnlichem Glück zu fordern, wie dies im Gefolge der ethischen Normen unweigerlich liegt. Dazu schlosse der Gedanke eines Unterganges des Lebens überhaupt in diesem Falle auch die *Aufhebung* aller sittlichen Werte ein – eine Idee, die allem Bewusstsein des *Sinnes* sittlicher Werte evident widerstreitet.<sup>219</sup>

In Bezug auf die Natur ist laut Scheler das Herrschaftsverhältnis des Menschen deshalb gegeben, da er im Zuge der Naturwissenschaft die Natur gleichsam als totes Objekt behandelt. Ein solches Objekt besitzt kein lebendiges Innesein, sondern einen toten Wert, der sich nach der *materialen Wertethik* nur utilitaristisch verstehen lassen kann.

#### 4.5.3. Umgehung des Sein-Sollen Problems durch das Lebensgefühl

Nimmt man eine Einteilung zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus vor, ist bei Scheler zu berücksichtigen, dass er Gefühle und Intuitionen, die in der später gemachten Einteilung dem Nonkognitivismus zuzurechnen sind, als Tatsachen der Welt versteht. Diese sind als phänomenologisches Wertfühlen kognitiv erkennbar. Die metaethische Frage, ob moralische Urteile Überzeugungen ausdrücken, die wahr oder falsch sein können, bejaht Scheler ausdrücklich. Dadurch ist Scheler wie Moore oder McDowell als moralischer Realist zu bezeichnen, der Werte nonnaturalistisch bzw. intuitionistisch bestimmt. Er verwirft idealistische, also geistunabhängige Werte ebenso, wie ausschließlich naturalistisch bestimmte Werte. Der Unterschied zu McDowell liegt in dessen Verständnis von Anthropologie begründet, die psychologische und emotionale Akte als Ganzheit umfasst. Diesbezüglich ist seine frühe Werttheorie mit seiner philosophischen Anthropologie in Verbindung zu bringen.

Im dritten Kapitel der vorliegenden Untersuchung habe ich dies als Lücke bei McDowell kritisiert, der eine phänomenologische Werttheorie begründen möchte, diese aber aufgrund einer fehlenden Bestimmung der Stellung des Menschen in der Natur nur eingeschränkt ausführt. In Bezug auf den naturalistischen Fehlschluss ist bei Scheler die Frage nach dem Sollen zu relativieren. Normen ergeben sich aus Werten, die durch Gefühle erkannt werden.

Scheler unterscheidet zwischen einem idealen Sollen und einem Sollen, das zugleich Forderung und Befehl an ein Streben darstellt<sup>220</sup>. Den Menschen begreift er jedoch nicht als Wesen, das

---

dringlich gewordenen ethischen Perspektive aus – metaphysische Erwägungen zugelassen werden.« Ebd., S. 170.

<sup>219</sup>GW II, S. 288.

<sup>220</sup>Vgl. ebd., S. 211.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

sich unter die Zwänge eines Sollens und der moralischen Pflicht eingrenzen lässt. Aus diesem Grunde ist ein Sollen als Norm oder Pflicht immer an eine bereits spezifizierte Art des Imperativischen gebunden. Diese Forderung an ein Streben ist als eine Folge des idealen Sollens anzusehen. Hierdurch ergibt sich ein einseitiger Zusammenhang zwischen Werten und dem Sollen:

Alles *Sollen ist fundiert auf Werte* – wogegen Werte durchaus *nicht* auf ein ideales Sollen fundiert sind.<sup>221</sup>

In Bezug auf das Sein-Sollen-Problem ergibt sich daher folgende Lösung:

Aus dem Verhältnis der Einheit des Lebens, des Lebensgefühls und der allem Leben immanenten Tendenz zu sinnlichen Gefühlen und Antrieben geht in der Tat gleichfalls schon eine Rangordnung sowie ein Bewusstsein des Sollens, der Verpflichtung und gewisser Normen hervor, für deren Konstitution und Ableitung es *keinerlei* Hinblicks auf die spezifisch *geistigen* Akte, ihre Gesetzmäßigkeit und *ihre* Daseinsform, die *Persönlichkeit*, bedarf.<sup>222</sup>

Scheler betont, dass es keine Kategorie gibt, die das normative Soll-Sein als Inbegriff von »gut« oder »schön« auffasst. Er möchte Ethik frei von kontingenten Umständen wie Evolution, Kultur oder Geschichte begreifen. Das Normative gebietet niemals ein positiv bestimmtes Sein des Guten, wie es Moore annimmt, sondern immer die Privation eines Übels. Hierdurch bestimmt das Subjekt das, was gut für es selbst ist, unabhängig davon, was es *soll*.

Dies ist jedoch nicht im amoralischen Sinne zu verstehen. Die Voraussetzung ist nämlich, dass das Subjekt unmittelbar und vollständig weiß, was gut ist. Dies geschieht durch fühlendes Wissen. Die Gefahr eines Wertrelativismus liegt hierbei auf der Hand. Scheler relativiert den Relativismus allerdings in Bezug auf seine Lehre und sieht jenen nicht als Gefahr an<sup>223</sup>. Dennoch ist der Lebenswert nicht als höchster Wert zu sehen.

Im Sinne eines *Ordre du coeur* bestimmt Scheler zuletzt das Herz bzw. die Liebe als den Inbegriff der gesamten intentionalen Struktur menschlichen Wertfühlens, die sich im Spektrum des Liebens und Hassens abspielt. Allein die Liebe äußert sich als Einzige in einem spontanen Akt des Fühlens. Ein solcher spontaner Akt lässt den Menschen das Seiende aus einer ethischen Perspektive wahrnehmen, in der es nicht nur als realer Gegenstand im Dasein (*ens reale*) gegeben ist. In diesem ursprünglichsten Akt des Fühlens erfasst der Mensch den Selbstwert des Gegenstandes ebenso wie dessen Sein im Sosein (*ens intentionale*).

Das Fühlen bezieht sich hier nicht auf den Gegenstand als Gegebenen, sondern auf das Wesen in seinem Gegebensein. Demnach erhält auch das Fühlen erst durch jenen spontanen Akt des Fühlens seine ethische Dimension. Die Liebe als fühlbarer Akt ist ebenso als konstitutiv für das Wissen anzusehen, das als Seinsverhältnis des »Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, durch das in diesem Sosein keinerlei Veränderung mitgesetzt wird«<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup>Ebd., S. 214.

<sup>222</sup>Ebd., S. 282.

<sup>223</sup>Das bedeutet jedoch nicht, dass Scheler mit einem solchen Relativismus der Werte einverstanden wäre. Wie Henckmann zeigt, richtet sich Scheler bereits in seiner Dissertation gegen den Wertrelativismus. Vgl. Henckmann (2000), S. 19.

<sup>224</sup>GW IX, S. 111.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Laut Scheler ist die Liebe die »*Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen* – ja die Mutter des Geistes und der Vernunft selbst«<sup>225</sup>. Als höchster Wert und höchstes Gefühl prägt sie grundlegend die Erkenntnis und Wahrnehmung des Menschen. Dieser gilt daher nicht als *ens cogens* oder *ens volens*, sondern primär als *ens amans*<sup>226</sup>.

In seinem Nachlass hinterlässt Scheler mit seiner Schrift *Ordo Amoris* den gleichnamigen Schlüssel zu seiner Wert- und Gefühlstheorie<sup>227</sup>. Der *Ordo Amoris* als Rangordnung der Liebe soll letztendlich Normativität und Faktizität vereinen – das Sollen und das Sein, wodurch Moral und Theorie miteinander verbunden werden. Diese Rangordnung umfasst nicht Normen im engeren Sinne, die laut Scheler als nicht evident anzusehen sind.

Normativ ist sie bereits auf der geistigen Ebene und wird dann zur eigentlichen Norm, wenn das Wollen des Menschen mit dem Wollen Gottes übereinstimmt. Im Hintergrund steht die Idee der unbedingten Liebe Gottes, die der Mensch nicht nacherleben *soll*, sondern im Akt der Liebe bereits nachvollzieht. Der *Ordo Amoris* wird dem Menschen daher von einem Wollen geboten und ist dann als deskriptiv anzusehen, wenn er vom Menschen erkannt wird. Er gibt Aufschluss über die Tatsachen und Handlungen des menschlich-moralischen Daseins und stellt das Gehäuse der Umweltstruktur des Menschen dar, der die Welt als Wertstruktur gliedert. Hierdurch macht er ebenso den geistigen Kern des Menschen aus.

Eine Person ist demzufolge in die Spanne zwischen ihren Akten der Liebe und des Hasses einzuordnen. Charakterdispositionen wie Egoismus, Eigenliebe, Narzissmus oder Stolz sind entsprechend zu verorten. Hass erhält bei Scheler jedoch keine positive Bestimmung, sondern geht immer aus einem Liebesakt hervor, wie beispielsweise aus enttäuschten Erwartungen oder dem Ressentiment als falsches Lieben. Wenn jemand z. B. Spinnen hasst, dann wäre dies auf negative Erfahrungen mit Spinnen zurückzuführen. Hass ist demzufolge der Aufstand gegen eine Verletzung des *Ordo Amoris*. Demzufolge ist der Kern des Menschen allein in der jeweiligen Abstufung seiner Liebe gegeben, was zeitlich unabhängig erfolgt. So kann ein Mensch in seinen frühesten Jahren Erfahrungen machen, die sein späteres Leben prägen. Würde man den *Ordo Amoris* an erster Stelle in Schelers gesamten Philosophie stellen, wodurch die Rangordnung der Gefühle zu einer Rangordnung der Liebe werden würde, wäre Schelers Gesamtwerk von einem durchgängig ethischen Charakter geprägt<sup>228</sup>. Allerdings lässt sich dies allein anhand des Fragments seines Nachlasses nicht vollständig argumentativ belegen, da der *Ordo Amoris* hier von Scheler isoliert behandelt und behauptet wird.

---

<sup>225</sup>GW X, S. 356.

<sup>226</sup>Vgl. ebd., S. 356.

<sup>227</sup>Das Fragment *Ordo Amoris* wird auf die Jahre 1916-1923 datiert und soll kurz nach dem *Formalismus* verfasst worden sein. Vgl. GW X, S. 516.

<sup>228</sup>Die Liebe als Schlüsselmoment der gesamten Scheler'schen Philosophie anzusehen, wird insbesondere von Sander vertreten, die dies wiederum als Mangel der bestehenden Schelerdeutungen auslegt. Sie begründet diesen Mangel einerseits mit der später verbotenen Veröffentlichung des Nachlass-Manuskriptes und andererseits mit der Schwierigkeit, die durch die Bedeutung des Begriffes *Ordo Amoris* gegeben ist. Vgl. Sander (2001), S. 63 f.



## 4.6. Der Wandel des Mensch-Natur-Verhältnisses in den Weltalter

Aus der bisherigen Untersuchung geht hervor, dass Schelers Antwort auf die von McDowell offengelassene Frage, wie die Vernunft in die Natur gelangt, ungünstig für diesen ausfallen würde. In seiner zuletzt veröffentlichten Schrift *Philosophische Weltanschauung* (1928)<sup>229</sup> sagt Scheler ausdrücklich:

Wer nur diese von der Naturwissenschaft *allein* aus unwiderleglich nahegelegte Auffassung vom Wesen des Menschen hat, wer das, was die traditionelle Sprache Europas seit den Griechen «Geist», «Vernunft» nennt, nur als ein kompliziertes Nebenergebnis des doppelseitigen Lebensprozesses ansieht – der sei auch so konsequent und *entsage* der Idee und dem Werte der «Bildung». <sup>230</sup>

Scheler begründet seine Aussage in Bezug auf einen humanistischen Selbstwert der Bildung, der in einem Naturalismus jeglicher Art nur als Mittel gesehen werden kann. Sein Argument lautet, dass der Naturalismus als eine Leistungswerte bejahende Weltanschauung nicht in der Lage ist, den Wert als Seinswert zu fassen, da hier das Sein ausgeklammert wird. Entweder man geht daher von einer Zwei-Welten-Lehre aus, die das Sein im intelligiblen Reich verortet, oder man findet eine nicht-dualistische und nicht-naturalistische Lösung.

Scheler hat es sich zur Aufgabe seines Gesamtwerkes gemacht, letztere Theorie phänomenologisch und ontologisch zu begreifen. Die Bildung versucht er daher in *Philosophische Weltanschauung* durch den »Prozeß der Bildung des Geistes und die Wissensformen, die diesem Prozesse dienen«<sup>231</sup> darzustellen.

Hier geht er von drei Arten des Wissens aus, die die Geschichte der Menschheit als Bildung des Geistes geprägt haben. Diese sind das Herrschaftswissen über die Natur, das Bildungswissen und das Heilswissen. Das Bildungswissen bezeichnet er als ein »in jeder konkreten Lebenslage vollparates, einsprungbereites, zur «zweiten Natur» gewordenenes und sich der konkreten Aufgabe, der Forderung der Stunde voll anpassendes Wissen«<sup>232</sup>.

In Bezug auf die Weltalter stellt Scheler die drei Arten des Wissens phänomenologisch als Wachstum des Geistes in der Geschichte dar. Die drei Wissensarten stehen nicht für sich, sondern sind konstitutiv für die Transformation eines Seienden der Welt. Um diese Behauptung zu unterstützen, skizziert Scheler eine Phänomenologie jenes Wachstums des Geistes im Weltalter, die das Mensch-Natur-Verhältnis als Bildung des Geistes begreift. So befindet sich der Mensch seit der Antike in einem Prozess der Über-Sublimierung, der insbesondere durch das Christentum verstärkt wurde<sup>233</sup>. Wie Scheler es beispielhaft an den indischen und ägyp-

<sup>229</sup>Die Schrift besteht aus fünf Aufsätzen, die nacheinander erschienen sind. Der erste Aufsatz davon wurde wenige Tage vor Schelers Tod in den „Münchener Neuesten Nachrichten“ veröffentlicht. Vgl. Nachwort des Hrsg. in GW X, S. 347.

<sup>230</sup>GW IX, S. 95.

<sup>231</sup>GW IX, S. 107.

<sup>232</sup>Ebd., S. 108.

<sup>233</sup>Ebd., S. 159.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

tischen Hochkulturen aufzeigt, besteht der Mensch zunächst in einem Gleichverhältnis mit der Natur. Das Schwergewicht wurde durch die „Entdeckung“ des Logos immer stärker auf die Seite des Menschen verlegt. Der Mensch schreibt sich dadurch im Laufe seiner Geschichte eine immer höhere Position zu, von der aus er »*der ganzen Natur* überhaupt entgegengesetzt als ein Wesen, das in seinem *tiefsten Zentrum* frei von ihren stoßenden Kräften auf alle Natur herabzulächeln vermag«<sup>234</sup>. Erst die philosophische Anthropologie ist Scheler zufolge in der Lage, das ursprüngliche Verhältnis zwischen Mensch und Natur wieder herzustellen. Hier wird der Mensch zugleich als biologische Sackgasse und als Ausweg ins Geistige erkannt. Der Mensch als Übergangsphänomen zwischen Natur und Geist kann nämlich nicht ausschließlich naturalistisch bestimmt werden.

Das Herrschaftswissen umfasst die positivistische Deutung der Natur, die es möglich macht, diese beinahe vollständig zu beherrschen. Damit die Natur kontrolliert werden kann, müssen jedoch ihre Abläufe vorhersagbar sein. Um eine vollständige Beherrschung zu gewährleisten, muss es daher grundsätzlich möglich sein, Gesetze im Sinne von Naturgesetzen zu formulieren. Diese Form des Wissens hat jedoch zur Folge, dass es bewusst das Wesen des Inhaltes jener gesetzlichen Relationen ausklammert. In der Menschheitsgeschichte zeigt sich dies laut Scheler im frühen Kapitalismus, der »die organische Natur in seiner Epoche der Holzfeuerung bis Ende des 18. Jahrhunderts so sehr verwüstet hat«<sup>235</sup>. Scheler macht jedoch eine irrtümliche Vorhersage, indem er behauptet, dass der Geist durch radioaktive Energien oder durch die Verwendung von Kohle »anorganische Energien in den Dienst der Wirtschaft gestellt hat, die nunmehr das organische Leben schützen und schonen lässt«<sup>236</sup>. Jene erste Form des Wissens stellt keine was-ist-Fragen. Scheler nennt als Hauptmerkmal für solche Fragen die Ausschaltung alles begehrenden, triebhaften Verhaltens, die dieser Art von Erkenntnis zugrunde liegt.

An Stelle der Herrschaftseinstellung, die nach Gesetzen der Natur strebt und bewußt das Wesen dessen, *was* in den gesetzlichen Beziehungen auftritt, vernachlässigt, tritt ein *liebendes*, die Urphänomene und Ideen der Welt aufsuchendes Verhalten.<sup>237</sup>

Entgegen früherer Überzeugungen zeigt sich Scheler ab seiner mittleren Periode als scharfer Kritiker des Christentums, das er für die »ungeheure Entlebendigung und Entseelung der gesamten Natur«<sup>238</sup> verantwortlich macht. Das Herrschaftsverhältnis zwischen Mensch und Natur erhält durch die Trennung von Leib und Seele eine ontologisch gänzlich verschiedene

---

<sup>234</sup>GW IX., S. 96.

<sup>235</sup>Ebd., S. 150.

<sup>236</sup>Ebd. Nach dem heutigen Wissensstand ist die Verwendung solcher Energien langfristig gesehen weitaus schädlicher für das Leben insgesamt. So ist auf lange Sicht Kohle infolge einer erhöhten Emission von Kohlenstoffdioxid, das in der Ozonschicht akkumuliert wird, infolge des Treibhauseffektes besonders für die Natur und den Menschen als schädlich anzusehen. Man könnte Scheler hier verteidigen, indem diese Schäden von der Höhe der verbrauchten Menge abhängig gemacht werden, was heute durch entsprechende gesetzliche Maßnahmen wie Steuern und Zertifikate reguliert wird. Das Argument könnte jedoch für die Holzfeuerung ebenso zutreffen. Henckmann weist diesbezüglich darauf hin, dass Schelers Aussage nicht als Prophezeiung, sondern vielmehr als Gegenwartsanalyse zu verstehen ist. Vgl. Henckmann (1998), S. 169.

<sup>237</sup>GW IX, S. 150.

<sup>238</sup>Vgl. GW VII, S. 94.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

Position zugewiesen. Der Mensch sieht sich nicht mehr als aus der Natur hervorgegangen, sondern begreift sich als Wesen mit Geist und Seele, das jenes Verwerfliche abzustreifen versucht. Die antike Einfühlung wird ebenso wie die fernöstliche Lehre des Einsleidens vom Christentum als heidnisch gebrandmarkt. Eine asketische Lebenseinstellung soll den Menschen hier dazu bringen, seine geistige Reinheit wiederzuerlangen. Die logische Konsequenz der Verwerfung alles Natürlichen ist die Unterwerfung der Natur. So kritisiert Scheler den Übergang von Askese zu Herrschaft über die Natur durch Technologie<sup>239</sup>.

Die einzige Ausnahme in der gesamten Geschichte des Christentums, die diesem Herrschaftsgedanken in vollen Zügen widerspricht, bildet Franziskus von Assisi, den Scheler als Verkörperung des höchsten Wertes ansieht. In seinem *Sonnengesang* bezeichnet Assisi Sonne, Wasser, Wind und Feuer als seine Brüder und Schwestern. Scheler betont, dass in der christlichen Lehre Naturdinge stets der Herrschaft des Menschen unterliegen. Die christliche Liebesmystik ist dem indischen und griechischen Einfühlen vollständig entgegengesetzt. Franz von Assisi nimmt daher in der abendländischen Geschichte eine besondere Stellung ein. Dies ist insofern als besonders anzusehen, als die christliche Vorstellung den Menschen als *animal rationale* der Natur gegenüberstellt. Die Natur wird hier höchstens als Gleichnis für die Allmacht Gottes angesehen. So sind Sonne, Wasser oder Mond im Christentum nur als Gleichnisse für Gott verstanden. Bei Assisi hingegen gewinnen die Naturgebilde an eigenem »Ausdruckssinn«<sup>240</sup>:

In jedem Naturgebilde schaut seine liebende Seele ein Werk des unsichtbaren geistigen Schöpfergottes, ein Trittbrett der Natur zu Gott empor, einen Schemel seiner Füße, eine Offenbarung seiner Herrlichkeit – ein sichtbar und hörbar gewordenes „Gloria“ für den Herrn und Vater. In diesem Sinne ist auch ihm die Natur nicht unmittelbares Objekt der Einfühlung mit einem geistigen Gotte abgelöst oder gar mit Gott gleichgesetzten Alleben (wie den Renaissancepantheisten), sondern nur ein Symbol und Gleichnis.<sup>241</sup>

Daraus ergeben sich Scheler zufolge drei Schlüsse. Als Erstes wird die Natur selbst zu einem Symbol und Hinweis zu Gott. Sie fungiert nicht als Interpretationsgegenstand des Menschen. Hierdurch erhält die Natur laut Scheler eine eigene Bedeutung und bedarf keiner menschlichen Erkenntnis, um zu Gott zu führen. Zweitens wird die Natur nicht als ein Reich von Formkräften und Formgebilden gesehen, die streng voneinander abgegrenzt sind, sondern als ein integrativer Bestandteil der Welt. Eine strenge Trennung der zwei Reiche wird dadurch aufgehoben. Drittens ist in theologischer Hinsicht Gott nicht nur Vater des Menschen und der Schöpfer der Natur, sondern wird zum Schöpfer und Vater des Menschen sowie der Natur<sup>242</sup>. Die Natur wird von Assisi als »Trittbrett zu Gott«<sup>243</sup> gesehen, die er

[...] als lebendige Ganzheit, gotthaftes Leben [versteht], das sich in ihren Gebilden verleibt, in ihren Erscheinungen und Vorgängen „ausdrückt“ – Die Natur ist ein Ausdrucksfeld dieses ewigen wogenden Lebens, das in allen Naturgebilden als ineinander übergehenden Manifestationen

---

<sup>239</sup>Vgl. ebd., S. 94-95.

<sup>240</sup>Ebd., S. 99.

<sup>241</sup>Ebd.

<sup>242</sup>Ebd., S. 100.

<sup>243</sup>Ebd.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

seiner selbst sich verleibt, und der „Scharfsinn des Herzens“ vermag – weit hinaus über das Mitgefühl und helfende Liebe – sich dieses gotthaften Lebens der Natur von innen her zu bemächtigen<sup>244</sup>.

Im Gegensatz zu Hegel oder Hartmann, die Scheler wiederum aufgrund ihrer monistischen Metaphysik kritisiert und die Liebe als Empfindung des Ganzen im Sinne der griechischen Alleinheit (Ἐν καὶ Πᾶν) begreifen, ist Liebe ihm zufolge nicht als Erweiterung des Ichs zu sehen. Dies wäre für ihn nichts als eine »quantitative Erweiterung der Selbstsucht«<sup>245</sup>, die das Phänomen der Liebe zerstört.

Franz von Assisi vollführt eine Erweiterung der Liebe zu Gott auf die gesamte Natur als eine »Erhebung der Natur zum Lichte und Glanze des Übernatürlichen«<sup>246</sup>. Die umfassende Liebe von Assisi ist laut Scheler von der altindischen Einheitsmystik in Buddhismus und Brahmanismus zu unterscheiden. Diesbezüglich nennt er auch Schopenhauer und den späten Schelling, die eine solche Einsföhlung mit ihrer monistischen Weltdeutung verbinden. An diesen kritisiert Scheler, dass sie die Phänomene außen vor lässt. Demnach ist die Einsföhlung »ein subjektiver Bewusstseinsindex [...] für den metaphysischen Bestand der Einheit alles Lebendigen als auch ein Innewerden ihrer (im Falle gegenseitiger Einsföhlung), als endlich die ontische Voraussetzung dieses Phänomens«<sup>247</sup>. Das Einsföhlen wird zum vollen Einsleiden mit dem Universum<sup>248</sup>. Das liebende Verhalten von Assisi hingegen ist im wörtlichen Sinne von *philosophia* als Heilswissen zu verstehen.

Scheler geht daher von einem Prinzip des Ausgleichs zwischen dem geistigen und lebendigen Prinzip im Menschen aus, das einen Ausgleich der fernöstlichen Weltanschauung mit der westeuropäischen als eine »wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie«<sup>249</sup> einleiten soll. Der Ausgleich geschieht jedoch nicht unter Vernachlässigung der Errungenschaften der modernen Wissenschaften. Hierfür ist es notwendig, dass diese ihr nach außen gewendetes positivistisches Denken erweitern, indem sie sich dem Wesen des Lebens als Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Natur zuwenden und eine Einheit von Leib und Seele begründen. Scheler betont, wie er es auch im asketischen Neinsagen-Können des Menschen in *Die Stellung* aufzeigt, dass die Errungenschaft jener Weltanschauungen in der Beherrschung des Inneren liegt. Im Gegenzug werden diese erweitert, indem sie von den Errungenschaften des westeuropäischen Leistungswissens profitieren, das versucht das Äußere zu beherrschen.

Wir haben uns überhaupt noch nie ernsthaft eine Frage vorgelegt – die Frage nämlich, ob nicht unser ganzer westlicher Zivilisationsprozeß, dieser so einseitig und überaktiv nach außen gerichtete Prozeß, nicht letzten Endes ein *Versuch mit untauglichen Mitteln sein könnte*, auf den Geschichtsprozeß als Ganzes hin gesehen, wenn ihm nicht die entgegengesetzte Kunst der inneren Machtgewinnung über unser ganzes, sonst automatisch ablaufendes untergeistiges, psychophysisches «Leben», eine Kunst der Versenkung, der Einkehr, der Duldung, der We-

---

<sup>244</sup>Ebd.

<sup>245</sup>Ebd., S. 80.

<sup>246</sup>Ebd., S. 97.

<sup>247</sup>Ebd., S. 85.

<sup>248</sup>Ebd., S. 90.

<sup>249</sup>Ebd., S. 160.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

senskontemplation zur Seite geht. Könnte es – ich setze einen Grenzfall – nicht sein, dass der Mensch, der nur auf äußere Macht über Menschen und Dinge, über Natur und Leib ausgerichtet ist, ohne die genannten Aktionen und Gegengewichte einer Machttechnik über sich selbst, an dem entgegengesetzten Ziele schließlich endet, als er erstrebte: dass er in eine immer steigende Versklavung an den Naturmechanismus versänke, den er selbst in der Natur als idealen Plan seines aktiven Zugriffs erst hineingesehen und hineingewirkt hatte? Bacon sagte «naturam nisi parendo vincimus». Gilt aber nicht im selben Maße «naturam paremus, si nil volumus quam naturam vincere?»<sup>250</sup>

Als Antwort darauf fordert Scheler:

Der Mensch muss wieder neu lernen, die große unsichtbare *Solidarität aller Lebewesen* untereinander im Alleben [...] zu erfassen.<sup>251</sup>

Der Gefahr, innerhalb der ansteigenden Mechanisierung der Welt unterzugehen, kann der Mensch demnach nur entgehen, wenn eine »neue Kunst der Selbstbeherrschung der Naturbeherrschung«<sup>252</sup> zur Seite tritt. Beide zusammen ergeben ein Sich-Zurückhalten in der Naturbeherrschung, deren Ursache im Inneren des Menschen liegt.

Selbst wenn Scheler in erster Linie von einer politischen und kulturellen Ohnmacht spricht, lässt sich dies auf eine Umweltethik übertragen, die das Bildungswissen als zweite Natur mit dem Heilswissen vereinen würde. Die Gründe hierfür liegen jedoch nicht im Äußeren, sondern im Inneren des Menschen. Dieser geforderte Ausgleich der Weltanschauungen würde daher mit der Idee einer Umweltethik umgesetzt werden, was zugleich die Schwierigkeit ihrer Umsetzung erklärt. Scheler könnte dies heutzutage an einem fortschreitenden Bedürfnis des Menschen nach einer Tier- und Leidensethik aufzeigen. Eine Ethik, die die gesamte Natur umfasst, wäre hier als logische Fortführung zu begreifen.

Die Forderung einer Umweltethik ist als späte Folge des Leib-Seele-Dualismus anzusehen und innerhalb desselben nicht ohne Probleme lösbar. Aus diesem Grunde werden in der vorliegenden Arbeit Vorschläge untersucht, die als Alternative zu diesem fungieren und das Problem von einer anderen Ebene angehen.

Mein Vorschlag war ein Anthropozentrismus, der die Umweltethik *qua* zweite Natur als Element beinhaltet. Phänomenologisch findet sich diese Methode in Schelers Forderung wider spiegelt, das Problem der äußeren Umwelt im Inneren des Menschen zu lösen. So fordert er, dass der Mensch »diese Weltverbundenheit nicht wie eine bloße Lehre aufnehmen, sondern sie lebendig erfassen und äußerlich und innerlich üben und betätigen [muss]«<sup>253</sup>.

Auch die echte Natur«kunde« fordert, im Gegensatz zur Natur«wissenschaft» mit ihrem auf Beherrschung der Natur gerichteten Erkenntnisziel, eine Haltung *liebender Hingabe*. Auch die «Sprache» der Natur, wie sie einstmals Franziskus von Assisi, wie sie Fabre in seinen «Souvenirs entomologiques» noch so tief verstand, müssen wir wieder verstehen lernen und die Torenmeinung verlernen, die mathematischen Naturwissenschaft, so bewundernswert sie an sich ist, sei

---

<sup>250</sup>Ebd., S. 161.

<sup>251</sup>Ebd.

<sup>252</sup>Ebd., S. 150.

<sup>253</sup>GW IX, S. 162.

#### 4. Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler

die einzig mögliche Art an der Natur. Jenes Goethe'sche tiefe Wissen: «Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?», jenes Drinnensein in der «natura naturans» selbst, jenes innere dynamische Mitoperieren mit dem großen umfassenden Werdeprozeß, aus dem jedes Naturgebilde hervorquillt – aus Geist und Drang der ewigen Substanz – es ist etwas ganz anderes als mathematische Naturwissenschaft!<sup>254</sup>

Mit der *materialen Wertethik* kann eine inhaltliche Begründung des Gefühls gegenüber einem Wert der Natur auf rationaler Ebene geleistet werden. Die konzentrische Ausweitung der Umweltethik würde zudem sowohl auf physischer wie auf psychischer Ebene ein Analogon vorfinden, das aufgrund des Stufenbaus zusammenhängend zu betrachten ist. Hierdurch sind zwei Voraussetzungen der vorliegenden Untersuchung erfüllt.

Umweltethische Positionen würden demnach nicht nur den Phänomenen Pflanze, Tier und Mensch entsprechen, sondern würden sie sich ebenso auf den analogen Stufen des Psychischen ekstatischer Drang, assoziatives Gedächtnis, praktische Intelligenz und Geist beziehen. Erst im Menschen findet sich ein Zusammenspiel zwischen Geist und Leben als aufeinander hingebundene Attribute des Seins. Das Wesen des Menschen ist daher als Resultat dieses Zusammenspiels und nicht als das alleinige Ergebnis von Geist oder natürlichem Leben zu sehen. Mit der Abhängigkeit des Geistes von den unteren Stufen lässt sich wiederum die Notwendigkeit einer Umweltethik begründen. Eine endgültige Verbindung mit einem Wert der Natur ist allerdings erst durch die Liebe gegeben. Aufgrund der von Scheler im Vorfeld getroffenen ontologischen Annahmen würde eine Umweltethik als zweite Natur des Menschen ausschließlich innerhalb dessen Philosophie einen Platz finden. Die Grundvoraussetzung hierfür ist eine Weltsicht, die Geist und Welt metaphysisch begründet.

---

<sup>254</sup>Ebd., S. 163. Wie Kurt Lenk jüngst sagte: »Aller Idealismus vergisst, dass wir selbst Teil der Natur sind und bleiben [...]. Analog dem Zauberlehrling nach Goethe wird [...] der menschliche Schöpfergeist selbst am Ende – wenngleich ungewollt – Opfer einer sich gegenüber seinem Tun fatalerweise verselbstständigenden Naturgewalt. Denn sie spricht aller menschlichen Hybris Hohn.« Lenk, K. (2012), 'Audiatur et altera pars'. In: *Vorgänge: Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 51, Nr. 3.

## 5. Plessners Stufen des Organischen

### 5.1. Natur im Bewusstsein

Helmuth Plessners 1928 erschienenes Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* wurde durch den Erfolg von Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* vollständig in das philosophische Abseits verdrängt. Die Folge hiervon ist, dass Plessners Werk selbst Jahre nach Erscheinen in der philosophischen Diskussion unbeachtet sowie unkommentiert bleibt<sup>255</sup>.

Die Frage nach der Verortung des Geistes in Bezug auf die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich kennt für Plessner zwei mögliche Antworten: Die eine ist es, den Geist als letzte Instanz der Evolution zu betrachten. Die Folge hiervon ist, dass Bewusstsein, Intellekt und letztlich Geist rein naturalistisch begründet sind und allein physiologische Erklärungsdimensionen wie z. B. den aufrechten Gang des Menschen, die Entwicklung seines Gehirnes o. ä. berücksichtigen. Laut Plessner kann eine solche empiristische Weltsicht jedoch keine Erklärung dafür geben, wie diese Entwicklung zustande gekommen ist.<sup>256</sup>

Die andere Antwort ist eine idealistisch-aprioristische Philosophie als Alternative zur materialistischen und empiristischen Weltsicht anzusehen. Wenn jedoch allein der menschliche Verstand für die Natur als dessen Produkt verantwortlich gemacht wird, bleibt laut Plessner die Frage offen, wie der Geist dann in den Menschen gekommen ist.

Die Frage nach Geist und Natur ist demnach mit einer Absolutsetzung einer ihrer beiden Seiten nicht zu beantworten. Denn sobald eine Seite als alleiniger Erklärungsgrund fungiert, wird die andere Seite stets in Abhängigkeit zu dieser gesehen, wodurch die Absolutheit der ersteren aufgehoben wird. Daraus folgt laut Plessner ein Widerspruch. Als letzte Lösung wäre die vollständige Negation einer der beiden Seiten in Betracht zu ziehen. Eine solche monistische Betrachtungsweise kommt für ihn jedoch nicht infrage. Wenn man Begriffe, die traditionell dem Geist zuzurechnen sind, mit der Naturgeschichte der menschlichen Biologie

---

<sup>255</sup> Dies sagt Plessner selbst im Vorwort zur zweiten Auflage seiner *Stufen*. Hier sieht er insbesondere den Erfolg Heideggers Existenzialphilosophie und den daraus resultierenden Misserfolg der philosophischen Anthropologie als Grund an. Vgl. GS IV, S. 13-38. Nachdem Plessners Werk seit Erscheinen jahrelang größtenteils unkommentiert geblieben ist, findet die philosophische Forschung besonders in jüngster Zeit wachsendes Interesse an seinem Denken. Die Zahl an Monographien nimmt seit den 1990er Jahren stetig zu. Als Auswahl sind hier neuerdings Bek und Mitscherlich hervorzuheben. Vgl. Bek, T. (2011), *Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie: Natur und Geschichte: zwei Wege einer Grundlegung philosophischer Anthropologie verleblichter Zweideutigkeit*. Würzburg und vgl. Mitscherlich, O. (2007), *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*. Berlin. Für einen Überblick über Plessners Gesamtwerk ist Arlt zu nennen, der die Grundposition der *Stufen* aus Plessners älteren Schriften herleitet. Vgl. Arlt, G. (1996), *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*. München.

<sup>256</sup> Vgl. GS IV, S. 39.

vereint sieht, ergibt sich ihm zufolge ein merkwürdiges Resultat, das einen *circulus vitiosus* umfasst: Der Mensch wird als Produkt der Phylogenie angesehen und die Phylogenie erscheint wiederum als Produkt des Menschen. Plessner kritisiert an den Naturwissenschaften, dass sie die Empfindung von ihrem Gegenstand und phänomenologischen Akt getrennt ansehen. Dies erfolgt gemäß der Aussage, dass sich nichts im Verstand befindet, was nicht bereits in den Sinnen gewesen ist. Diese Auffassung des Sensualismus entspricht jenem nicht-begrifflichen Material als Gegebenes, das McDowell entsprechend kritisiert.

Plessner betont, dass der Sensualismus es schafft, eine Vereinheitlichung zwischen Mechanismus, Physik und Wahrnehmung der Außenwelt zu gewährleisten, da die Empfindung das Verhältnis zu der sinnlichen Außenwelt ausdrückt. In Bezug auf die Innenwelt stößt jener allerdings an seine Grenzen. So lässt sich fremde Psyche nicht wahrnehmen, wenn diese physisch bestimmt ist. Das Andere wird hier als Fremdgegenstand aufgefasst, der von der eigenen inneren Wahrnehmung abgetrennt ist:

Die Artfremdheit der Organismen gegenüber der Spezies Mensch macht es ganz abgesehen davon, wie man die Kontaktmöglichkeit mit einer tierischen (oder gar pflanzlichen) Innenwelt beurteilt, problematisch, ob der Mensch in der Lage ist, seine Menschlichkeit soweit von sich zu distanzieren, dass er jeden Anthropomorphismus in der Deutung der artfremden Psyche vermeiden kann. Immerhin entscheidet die Beurteilung der Fremdwahrnehmung überhaupt über das Schicksal einer (nicht behavioristisch betriebenen) wirklich auf Erforschung fremder Psyche ausgehenden Psychologie.<sup>257</sup>

Dies zeigt sich insbesondere bei den Problemen der Tierpsychologie, die zu Plessners Zeit durch Köhlers Versuchen an Menschenaffen Anstoß an der traditionellen Betrachtungsweise ausgelöst hat. Die Anthropomorphisierung tierischer Emotionen galt allgemein als Argument gegen die Psychologie von Lebewesen, die dem Bauplan des Menschen gänzlich verschieden sind. So fragt Plessner:

Darf uns der scheue Blick des Rehs, die bittende Haltung des Hundes, das zornige Gebrüll des Löwen bei aller zwingenden Anschaulichkeit mehr als eine Metapher sein? Wohl verhalten sich manche der höheren Tiere durch gewisse Ähnlichkeit ihrer Organe oder ihres Gesamttypus mit denen des Menschen, als ob sie von menschenähnlichen Affekten, Trieben und Vorstellungen bewegt würden. Aber darf die Forschung mehr als von einem Als ob sprechen?<sup>258</sup>

Die Unfassbarkeit der außermenschlichen Fremdpsyche führt noch heute zu einem Schulterzucken: Das Innenleben von Tier und Pflanze gleicht einer Black-Box, die vom Menschen nicht eingesehen werden kann. Plessner nennt hier Uexküll als Pionier, der diese Struktur teilweise aufbrechen konnte, indem er eine Relation zwischen Bauplan und Umwelt von Lebewesen erkennt. Plessner betont, dass dessen empirische Methode jedoch nur bis zu einer bestimmten Grenze reicht. So ist die Angepasstheit eines Lebewesens an seine Umwelt und wiederum die Angepasstheit der Umwelt an das Lebewesen mit Gesetzmäßigkeiten zu erklären, die sowohl auf das Lebewesen als auch auf dessen Umwelt zutreffen. Der Vorrang des Einen gegenüber das

---

<sup>257</sup>Ebd., S. 105-106.

<sup>258</sup>Ebd., S. 106.



Andere ist empirisch nicht mehr zu begreifen. Als Antwort offenbart Plessner seine Methode der philosophischen Biologie, die eine Analyse der Vitalkategorien begründet<sup>259</sup>.

Unter Kategorie versteht er allgemein den Begriff der Form, welche Erfahrung bedingt, in dieser jedoch nicht ihren Ursprung hat. In Bezug auf Subjekt und Objekt kommt die Form beiden zu und verhält sich zu diesen neutral. Wenn nun von Formen gesprochen wird, die weder Subjekt noch Objekt zukommen, so stellt sich die Frage, ob es Kategorien des Bewusstseins gibt, die eine Interaktion von Organismen und Umwelt begründen, ohne jene Organismen als fertige Objekte zu sehen, sondern diese als Subjekte begreifen<sup>260</sup>.

Die Vitalkategorien umfassen die Wesensgesetze des Lebens und lassen sich in Phänomenen wie Wachstum, Stoffwechselregulation, oder Vererbung erkennen. Es handelt sich um empirische Entsprechungen der Kategorien. Diese sind Plessner zufolge weder voneinander zu trennen noch reduktionistisch als physikalisch-chemische Prozesse aufzufassen. Ebenso sind anorganische Modale als qualitativ unabhängig von einer rein naturalistischen Beschreibung zu sehen, wie es z. B. bei Farben in Form von Wellenlängen der Fall ist.

Es geht Plessner folglich nicht nur um das Aufzählen sämtlicher Reaktionen auf Umweltreize, um den Lebensplan zu beschreiben. Er möchte die Einheit von Lebewesen als Subjekt mit dem Begriff der Gegenwelt nach Uexküll begreifen, aus der sich jene entwickeln.

Plessner unterscheidet streng zwischen einer Wissenschaft vom Bewusstsein und der Psychologie, die beide in Abhängigkeit zueinander zu sehen sind. So ist die Frage nach dem Bewusstsein eines Lebewesens von der Frage nach dessen Innenleben zu unterscheiden<sup>261</sup>. Ohne Vitalkategorien, die Plessner mit einer Theorie der Modale begründet, würde z. B. eine Tierpsychologie ins Leere laufen. Der größte Irrtum der Wissenschaften ist ihm zufolge davon auszugehen, dass das Bewusstsein sich in einem Lebewesen befindet. Demgemäß wäre das Bewusstsein eine Art sinnlich nicht wahrnehmbarer Raum, der zusammen mit Gehirn und Sinnesorganen auf unterschiedlichen Ebenen koexistiert. Die Zustände des Bewusstseins würde hier repräsentationalen Akten gleichen, die über das Dasein von Fremderlebnissen keinerlei Auskunft geben könnten. Folglich übersteigt die Frage, ob andere Lebewesen als der Mensch ein Bewusstsein haben, die menschliche Erkenntnis, wodurch die repräsentationalen Akte der Fremdpsychie einem beständigen Skeptizismus unterworfen wären.

Als einzigen Ausweg sieht Plessner eine Umkehrung des Verhältnisses: »Nicht ist das Bewusstsein in uns, sondern wir sind „im“ Bewusstsein.«<sup>262</sup> Der Bezug eines Lebewesens zu seiner Umwelt erhält dadurch eine andere Begründungsdimension. Geht man nämlich wie beim Menschen von einer Einheit von Ich, Subjekt und Gegenwelt aus, führt dies laut Plessner zu einer Äquivalenz zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Hierdurch wäre z. B. die Existenz eines tierischen Bewusstseins ausgeschlossen.

---

<sup>259</sup>Ebd., S. 109.

<sup>260</sup>Vgl. ebd., S. 110.

<sup>261</sup>Vgl. ebd., S. 111.

<sup>262</sup>Ebd.

Dadurch, dass der Körper im Bewusstsein ist und nicht umgekehrt, wird das Bewusstsein vom Selbstbewusstsein entkoppelt und findet sich auch in außermenschlichen Lebewesen. Eine Ansicht, wie sie hingegen von Uexküll vertreten wird, ist laut Plessner »tierpsychologiefeindlich«<sup>263</sup>. Das Bewusstsein als etwas zwischen Leben, Körper und Sein zu sehen, würde hier zu einer hoffnungslosen Diskussion darüber führen, wie das Bewusstsein materiell entstanden ist und sich zum Körper verhält<sup>264</sup>.

Plessner versucht daher, das Bewusstsein mithilfe des Lebensplanes eines Lebewesens zu erklären. Würde man Bewusstsein allein auf eine Sphäre eingrenzen, die sämtlichen Erlebnissen vorangeht, könnte man es nicht vollends in seinem Wesen erfassen. Das Bewusstsein ist demnach vor aller Erfahrung zu setzen und umfasst zugleich sämtliche Erfahrungen und Erlebnisse. Diese können also nicht als vom Bewusstsein getrennt aufgefasst werden. Demzufolge geht Plessner auch auf die Frage ein, wie Lebewesen und Organismen insgesamt fühlen und erleben:

Diese inhaltliche Fülle läßt sich auch dann wesenstypisch fassen, wenn eine Erlebnisgemeinschaft mit ihr durch Sprache, Einfühlung, Sympathie nicht besteht, wenn es sich also um außermenschliches, tierisches, wohl gar pflanzliches Leben handelt, mit dem keine unmittelbare Wir-Bindung mehr möglich ist.<sup>265</sup>

Vollzieht man mit Plessner den Schritt, den Anthropozentrismus beizubehalten und dennoch von einer Psyche außermenschlicher Lebewesen auszugehen, begibt man sich auf einen schmalen Pfad zwischen Behaviorismus und einer Scheler'schen Einheitsmetaphysik, den er mit den *Stufen des Organischen* begehen möchte. Ob dieser letztlich zu einer Lösung des Problems einer Naturethik beitragen kann, wird am Ende dieses Kapitels zu zeigen sein.

### 5.2. Die Grundkategorien des Vitalen

Die Grundfrage Plessners ist die, wie die Annahme fremden Bewusstseins gemacht werden kann, ohne hierfür die Errungenschaften der Naturwissenschaften verwerfen zu müssen. Dies korreliert zugleich mit dem Innen-Außenwelt-Problem. Plessner sieht den Körper und dessen Außenwelt nicht als starres Fundament. Er betont, dass Körperlichkeit und Außenwelt nicht ungeprüft auf die außermenschliche Natur ausgedehnt werden dürfen, selbst wenn der Grenzverlauf zwischen Innen- und Außenwelt ungewiss ist<sup>266</sup>.

Als Methode schlägt er daher vor, sich vom Gedanken eines idealistischen Subjekts abzuwenden und in phänomenologischer Manier das Objekt zu untersuchen. Dies muss als Alternative zur Trennung von *res extensa* und *res cogitans* erfolgen, die laut Plessner zu einer Trennung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften führt. Diese Ursache nennt er das *cartesianische Alternativprinzip*. Eine Trennung der Substanzen, wie sie von Descartes nach diesem Prin-

---

<sup>263</sup>Ebd., S. 112.

<sup>264</sup>Vgl. ebd.

<sup>265</sup>Vgl. ebd., S. 113.

<sup>266</sup>Vgl. ebd., S. 116.

zip vorgenommen wird, dient einer rein funktionsgerichteten Erklärung von Organismen aus ihren Teilen im Sinne des Mechanismus. Die Folge ist eine getrennte Betrachtungsweise von Psyche und Physis, die das Ausgangsproblem der *Stufen* darstellt<sup>267</sup>. Plessners Methode umfasst daher eine nicht-naturalistische Analyse der Vitalkategorien, die diese jedoch nicht vom Menschen ausgehend begreift. Ganz wie Scheler es darstellt, zieht die psychische Stufe des Menschen aus den unteren Stufen ihre Kraft. Der Mensch wird so von der Natur getragen.

Also nicht naturalistisch argumentiert: weil der Mensch das höchst entwickelte Wesen auf der Stufenleiter der Organismen ist und am spätesten zu seiner jetzigen Wesensform gelangte, und weil alle seine geistigen Lebensäußerungen auf seinen körperlichen Eigenschaften beruhen, muß eine Anthropologie von einer Biologie unterbaut werden, philosophisch wie empirisch, sondern: weil der Aufbau einer philosophischen Anthropologie zur Voraussetzung die Untersuchung jener Sachverhalte hat, die um den Sachverhalt »Leben« konzentriert sind, wird das Problem der organischen Natur aufgerollt werden.<sup>268</sup>

Bevor dies mit Plessners Argumentation nachvollzogen wird, soll an dieser Stelle erläutert werden, weshalb das Innen-Außenwelt-Problem grundlegend für die Naturethik ist.

Gießt man beispielsweise mehrere Tonnen Rohöl in den Rhein, hätte dies zwar Auswirkungen auf den menschlichen Nutzen, der im Anthropozentrismus moralisches Handeln gegenüber der Natur bestimmt. Die Tatsache, dass durch das Rohöl nichtmenschliches Leben ausgelöscht werden kann, löst bei einigen Menschen allerdings ein negatives Gefühl aus. Dies kann auch als Grund angesehen werden, weshalb Menschen in der Regel dazu neigen, solche Handlungen zu unterlassen. Wie in dieser Untersuchung gezeigt wurde, lässt sich ein solches Gefühl und die Annahme eines Eigenwertes der Natur nicht ohne Weiteres rational begründen. Die Ausgangsfrage dieser Arbeit ist die nach einer Begründungsdimension möglichen ethischen Handelns abseits der vorgetretenen Pfade der nonanthropozentrischen Umweltethik.

Geht man nun wie Plessner von einer Psyche aus, die die gesamte Natur umfasst und die sich nicht als Selbstbewusstsein versteht, wäre die Auswirkung des Verschmutzens nicht mehr allein auf den Menschen als Leidtragenden zu beziehen. Das Innen- Außen-Problem kann hier eine nähere Erklärung liefern. Angenommen, der Rhein wiese Merkmale eines Lebewesens auf, wie es in Märchen oder Kindergeschichten vorkommt, so würde sich die Beurteilungsgrundlage ändern<sup>269</sup>. Ein hypothetischer Rhein, der in der Lage ist, eine eindeutige Reaktion zu äußern, ließe das Verschmutzen zugleich in eine neue Kategorie der Beurteilung des Menschen fallen. Mit diesem Gedanken lässt sich ein wichtiges Prinzip freilegen, mit dem z. B.

<sup>267</sup>Nach Arlt liefert Plessner eine Antwort auf das christlich-platonische Erbe der Zwei-Weltenlehre von Körper und Geist, die den Zugang zu einer Philosophie der Natur versperrt. Um einen solchen Zugang zu gewährleisten »entontologisiert« Plessner die beiden getrennten Substanzen und lässt sie in sich verschränkt bestehen. Vgl. Arlt (1996), S. 62 ff.

<sup>268</sup>GS IV, S. 123.

<sup>269</sup>Dies wird im Dokumentarfilm *Rheingold - Gesichter eines Flusses* (2014) veranschaulicht. Im Kinofilm ist es die Erzählerstimme des Schauspielers Ben Becker, die von der Musik Richard Wagners untermalt wird und Heraklits berühmter Ausspruch »alles fließt« mit der Aussage »so wie ich« ergänzt. Der Film zeigt den Lauf des Flusses aus der Vogelperspektive, um dem Publikum den Kontrast zwischen naturbelassenen und künstlich bebauten sowie begrädigten Abschnitten des Rheins auf ästhetische Weise näher zu bringen. Das im Film verwendete Stilmittel der Anthropomorphisierung soll beim Zuschauer Emotionen in Bezug auf das Objekt Natur auszulösen und das Verhältnis dieser gegenüber überdenken zu lassen.

James Lovelock den Planeten Erde als einen lebendigen Organismus (Gaia) sehen möchte<sup>270</sup>. Plessner erklärt diese Tatsache mit dem Innen- und Außenaspekt. Die Beziehung zwischen Innenwelt und Außenwelt erscheint nur dann als Objekt, sofern die Kategorie des Lebens aus dieser Beziehung erkennbar ist. Anders als ein Fluss in einem Märchen verhält sich hier das realweltliche Beispiel eines höheren Säugetieres. Als Beispiel nennt Plessner Köhlers Versuche an Menschenaffen, dessen Vorgehensweise er als mechanistisch charakterisiert. Die Kategorie des Lebendigen spielt für seine eigene Argumentation eine zentrale Rolle. Die Entwicklung des Lebensbegriffs nimmt daher einen großen Teil der *Stufen* in Anspruch. Plessner führt diesen auf vitale Grundkategorien und Modale zurück, die zusammen den Aufbau des Lebendigen konstituieren und von der Entwicklungsstufe eines Lebewesens unabhängig sind.

### 5.2.1. Doppelaspektivität

Das Leben geht aus dem Auseinanderklaffen der beiden Aspekte Innen und Außen hervor, das zum Sein eines Objektes gehört. Plessner bestimmt dieses Auseinanderklaffen als Doppelaspekt. Der Doppelaspekt wird dann vom lebendigen Ding in die beiden Richtungen Innen und Außen abgehoben, wenn die Lebendigkeit selbst Objekt der menschlichen Erkenntnis geworden ist. Dann wird das Ding nämlich als Ganzheit erkannt.

Gemäß Plessners Verständnis der Natur *im* Bewusstsein, ist der Doppelaspekt nicht nur als Erklärungsgrund, sondern zugleich als Träger der Divergenz jener Anschauung zu sehen. Ein Gegenstand wird demnach im Doppelaspekt angeschaut. Ein Dualismus wäre gegeben, wenn man bei der Erfahrung des Menschen und der Erfahrung des Lebewesens von zwei verschiedenen Erfahrungen ausgehen würde. Dies möchte Plessner vermeiden: Der Doppelaspekt ist bei allen Lebewesen als Begründungsdimension und Erscheinungsweise zugleich zu sehen. Er wird zu einer Eigenschaft des Dinges, die gegenständlich an ihm wird.

Ein lebendiges Ding hat zusätzlich zur gegenständlichen Divergenz von Innen und Außen eine Grenze. Durch diese wird es von seiner Umwelt abgehoben und zwischen Innen und Außenwelt gefasst. Durch die Dialektik von Körperlichkeit und Außenwelt und das hinzutretende Moment der Lebendigkeit wird die Gestalt des Dinges in der menschlichen Erkenntnis als Ganzheit begriffen. Hierfür sieht Plessner die Grenze zwischen Körperlichkeit und Außenwelt als konstitutiv an. Fasst man eine solche Grenze (Z) als Abstand zwischen Körper (K) und seinem umgebenden Medium (z. B. Tier und Umwelt) auf, die diese kontinuierlich ablösen, würde der Körper dort anfangen, wo das Medium (M) aufhört und umgekehrt:

$$K \leftarrow Z \rightarrow M$$

Dieses leere Zwischen birgt jedoch das Problem, dass die Grenze weder dem Körper noch dem Medium angehört und somit irgendwo neben Körper und Medium verortet sein müsste<sup>271</sup>.

<sup>270</sup>Vgl. Lovelock, J. (1979), *Gaia*. Oxford.

<sup>271</sup>Vgl. ebd., S. 154.

Eine solche Grenze Z wäre laut Plessner gänzlich unbestimmt, was zu einem Paradoxon führt, wenn die Bestimmtheit des Dinges durch seine Grenze zur Umwelt konstituiert wird. Plessner begreift die Grenze daher als gegenständlich am Ding verhaftet. Sie ist Teil des Körpers, wodurch dieser vom Medium abgegrenzt wird:

$$K \leftarrow K \rightarrow M$$

Die körperhafte Grenze lässt den Körper einen Übergang zum angrenzenden Medium durchlaufen. Hierdurch bezieht sich der Körper auf ihn, wie er in Verbindung zum Medium steht und über ihn hinaus. Plessner vermeidet hier bewusst das Wort »sich«, da ein solcher Selbstbezug allein dem Menschen gegeben ist. Der Körper bezieht sich jedoch nur auf den Körper als Objekt, was Plessner mit seiner umständlichen Formulierung ausdrücken möchte. Damit möchte er zeigen, wie die Dialektik im Doppelaspekt an den Phänomenen auftritt.

Durch die Theorie der Grenze als Eigenschaft des Körpers leitet Plessner zur Lebendigkeit eines Dinges über. Im zweiten Kapitel dieser Untersuchung wurde das Beispiel von Aldo Leopold erwähnt, der davon berichtet, wie das Leben aus den Augen eines getöteten Wolfes erlischt. Leopold ist davon überzeugt, hierbei von mehr zu sprechen, als von einem Automaten, dessen Teile aufgehört haben zu funktionieren<sup>272</sup>.

Plessner würde dies damit begründen, dass die Lebendigkeit des Wolfes über die Grenze zwischen Medium und Körper hinausreicht. Sie ergibt sich einerseits aus dem Auseinander-treten von Innen- und Außenwelt und andererseits als gegenständliche Grenze des Wolf-Seins. Dieses Wolf-Sein ist jedoch nicht durch die Physiognomie des Säugetieres mit sinnfälligen Eigenschaften wie z. B. vierbeinig, pelzig, scharfe Zähne, spitze Ohren usw. allein auszumachen. Ein ausschließlich intensional bestimmter Begriff einer Gestalt, bei dem sämtliche Merkmale aufgezählt werden, würde im wahrsten Sinne an seine Grenzen gelangen und nicht die Autonomie eines Lebewesens umfassen. So wird stets die Ganzheit des Organismus begriffen, die um dessen Gestalt erweitert wird. Ein Lebewesen auf dessen Mechanismus zu reduzieren würde das Phänomen eindimensional umschreiben. Als Alternative zum Mechanismus nennt Plessner den Vitalismus, der seit dem 19. Jahrhundert als Theorie einer Lebenskraft Furore macht. Plessner kritisiert als Hauptvertreter seinen ehemaligen Lehrer Hans Driesch, dessen Vitalismus auf eine dynamische Lehre von Zwecken abzielt und einen Erklärungsgrund für sie liefern möchte. Dieser Erklärungsgrund ist letztlich die Annahme einer nicht-physischen Lebenskraft, die alle Lebewesen durchwirkt und letztlich den Unterschied der Attribute organisch und unorganisch begründet. Eine solche *vis vitalis* lässt sich laut Plessner allerdings nur postulieren. Er argumentiert gegen Driesch und Köhler und sieht seine eigene Position als Synthesis der beiden Lehren Mechanismus und Vitalismus an. Beide schaffen es in ihrem reduktionistischen Vorgehen nicht, das Phänomen des Lebens in seiner Ganzheit zu fassen<sup>273</sup>.

<sup>272</sup>Vgl. Leopold, A. (1949b), 'Thinking Like a Mountain'. In: *The Land Ethic, A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford, New York, S. 130.

<sup>273</sup>Vgl. GS IV, S. 160.

Definiert man Leben anhand bloßer Eigenschaften, wie es in der heutigen Biologie der Fall ist, entgeht einem laut Plessner der dialektische Aspekt zwischen Innen und Außen. Ebenso ist eine apriorische Theorie des Organischen abzulehnen, da hier die phänomenologische Komponente nicht berücksichtigt wird.

### 5.2.2. Positionalität

Ein lebendiger Organismus zeichnet sich durch seine Grenze als Ganzheit von seiner Umgebung ab. Dies möchte Plessner durch die Dialektik von Innen und Außen begreifen. Allerdings erscheint das Ding zusätzlich an einem bestimmten Ort, an dem es sich als Phänomen plastisch auszeichnet. Diese Raumhaftigkeit bestimmt er als Positionalität, die mit dem Doppelaspekt einhergeht. So ist die Grenze ein Aspekt des Körpers, der sich zu diesem selbst verhält und diesen vom angrenzenden Medium hervorhebt. Dadurch, dass der Körper über den Körper hinaus und diesem entgegen stellt, mag das Modal paradox erscheinen.

Wie bereits erwähnt, schließt Plessner die Option eines leeren Zwischen aus, das alternativ in Frage käme. Ein solches Zwischen wäre ontologisch unbestimmt, da es sich zwischen Körper und Medium befindet. Demzufolge ist der Ort eines lebendigen Dinges eng mit der Divergenz von Innen und Außen zu sehen.

Das Lebewesen im Doppelaspekt ist nach Innen und nach Außen gesetzt, wie sich Körper auf Körper bezieht und vom Medium abhebt. Der organische Körper unterscheidet sich in seiner Positionalität vom anorganischen Körper. Ein unbelebter Körper hat nicht jenes dialektische Moment zwischen Innen und Außen inne, das sich in der Abgrenzung zu seiner Umgebung zeigt. Ein Fluss, der z. B. in einem Märchen oder Film zu sprechen anfängt, würde erst durch seine Positionalität als Ganzheit als lebendig begriffen werden. Hierzu müsste sich der Fluss von seiner Umgebung abzeichnen und seinen Flußkörper auf diesen selbst beziehen. Im Gegensatz hierzu ist ein realweltlicher Fluss mit seiner Umgebung verschmolzen und wird vom Menschen als Umwelt oder Natur wahrgenommen, von der er sich als Mensch abzeichnet. Im Gegensatz zum Anorganischen realisiert das lebendige Ding seine Grenze. Anorganische Dinge hingegen sind statisch begrenzt. Hier trifft Plessners erstgenannte Bestimmung der Grenze zu, die sich als leeres Zwischen zwischen Körper und Medium befindet. Diese ist jedoch nicht als eigentliche Grenze im Sinne einer Kontur o. ä. aufzufassen.

Es stellt sich die Frage, warum es sich um einen Unterschied handelt, wenn Rohöl in einen Fluss gegossen wird, der Merkmale des Lebendigen aufweist und sich in seiner Positionalität und Doppelaspektivität als lebendige Ganzheit von einem realen Fluss unterscheidet. Anstatt wie Scheler von einer Allbeseelung auszugehen, führt Plessner Lebendigkeit auf eine apriorische Theorie der Vitalkategorien wie Doppelaspektivität und Positionalität zurück. Das Lebewesen ist nicht als ein Objekt in einem Raum und an einem Ort zu verstehen. Vielmehr hat es Raum und setzt sich in Beziehung zu ihm und über ihn hinaus.

Laut der klassischen Systemtheorie nach Luhmann ist ein System in Differenz zu seiner Umwelt bestimmt. Demzufolge ist das, was ein Beobachtersubjekt als Umwelt betrachtet, von dem zu unterscheiden, was das System als Umwelt ansieht. Dies zeigt sich z. B. darin, wie Tier und Mensch ihre Umwelt wahrnehmen. So sagt Luhmann: »Die Umwelt erhält ihre Einheit erst durch das System und nur relativ zum System. Sie ist ihrerseits durch offene Horizonte, nicht jedoch durch überschreitbare Grenzen umgrenzt; sie ist selbst also kein System. Sie ist für jedes System eine andere, da jedes System nur sich selbst aus seiner Umwelt ausnimmt.«<sup>274</sup> In der Systemtheorie erfolgt die Destruktion eines Systems durch die Umwelt, diese aber liefert keinen Beitrag zur Erhaltung des Systems<sup>275</sup>. Luhmann betont, dass man daher zwischen der Umwelt eines Systems und Systemen in der Umwelt unterscheiden muss, die sich ihrerseits auf letztere hin orientieren. Hierdurch gelangt er zu einer Theorie der Selbsterhaltung von Systemen durch ihre Elemente, die er Autopoiesis nennt. Die Elemente lassen sich innerhalb des Systems jedoch nicht weiter auflösen. Ein System ist daher immer als Approximation an die Wirklichkeit zu sehen, da die Elemente sich bis auf eine mikroskopische Ebene zerlegen lassen und weitere Systeme bilden. Die Welt wird selbst zum Medium, in dem alle Unterscheidungen im Zeitpunkt ihrer Beobachtung auf diese Weise bestimmt werden<sup>276</sup>. Relevant bei der empirischen Beobachtung ist, ob es sich um Elemente eines Systems oder um dessen Umwelt handelt, was durch die Grenze festgelegt wird. Luhmann begreift die Grenze eines jeden autopoietischen Systems jedoch als jenes »virtuelles Dritte«, das in Bezug auf Organismen von Plessner abgelehnt wird.<sup>277</sup>

Wenn z. B. das Lebensumfeld des Menschen vollständig ausgerottet und verseucht werden würde, könnte sich der Mensch in dieser verseuchten Umgebung auf lange Sicht immer noch als Mensch positionieren; nicht jedoch das Tier, das mit Uexküll gesprochen, langfristig durch seine Umwelt bestimmt ist. Im Sinne der Evolutionsbiologie würde es anfangen, sich an die veränderte Umwelt anzupassen. Die Folge wäre, dass es sich durch den Evolutionsdruck in seiner genetischen Struktur verändern und als andere Rasse hervorgehen würde. Diese würde sich wiederum als neue Rasse in der neuen Umgebung positionieren. Laut Plessner ist die Angepasstheit eines Organismus allerdings zu relativieren. Im Sinne der Evolutionstheorie ist das Lebewesen als physischer Körper den externen Einflüssen seiner Umgebung in Raum und Zeit unterlegen. Die Reaktion des Organismus ist demzufolge als fortlaufendes Streben nach Anpassung an jene externen Einflüsse anzusehen. Hierdurch ergibt sich sein

<sup>274</sup>Luhmann, N. (1984), *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M., S. 36. Ebenso vgl. Luhmann, N. (2008), *Einführung in die Systemtheorie*. Heidelberg, S. 83 ff.

<sup>275</sup>Vgl. ebd., S. 120.

<sup>276</sup>Vgl. ebd., S. 157.

<sup>277</sup>Plessner würde ebenso eine Beschränkung des Lebensbegriffs der Naturwissenschaftler Maturana und Varela ablehnen, deren Begriff der Autopoiesis von Luhmann auf soziale Systeme angewendet wird. Maturana und Varela gehen vom Konzept der Autopoiesis einer Zelle aus, die sie mit Bezug auf Uexküll auf Lebewesen und Erkenntnis insgesamt anwenden. Vgl. Maturana, H. R./Varela, F. J. (1987), *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. München, Bern, Wien, S. 35 ff. Erkenntnis und Leben sind ihnen zufolge nämlich durch neurophysiologische Verflechtungen analog zu betrachten und auf eine gemeinsame Grundlage zu stellen. Plessner würde sagen, dass Maturana und Varela das Leben in materialistisch-empirische Weise auf ein selbsterhaltendes System reduzieren, was er mit seiner Theorie der Vitalkategorien vermeiden möchte.

Dasein als Kampf um Anpassung und Selektion, bei dem die Tüchtigsten überleben und als Art hervorgehen. Dies gilt zugleich als Motivationsfaktor der unterschiedlichen Artenbildung. In Bezug auf Darwin, der diese Entwicklung als eindimensionale Kausalkette von Ursache-Wirkungszusammenhängen sieht, zeigt sich bei Plessner eine Erweiterung des Gedankens: Leben ist Angepasstheit und Anpassung zugleich. So entsteht ein Organismus, der nach Uexkülls Verständnis einem Plan unterliegt, nicht auf die Weise, dass dieser als vorliegender Plan vorausgesetzt wird, aus dem sich dann die einzelnen Teile zu einem organisierten Ganzen zusammenschließen. Vielmehr erfolgt jener Zusammenschluss bei der Organisation des Lebewesens als ideale Gleichzeitigkeit. Durch ständige Differenzierung konstituiert sich dessen Dasein *in actu*. Grundlegend für die Evolutionstheorie hingegen ist, dass die organische Materie bereits als vorhanden angenommen und nicht erst aus unorganischem Material erzeugt wird, was den Ursprung des Lebens als Frage offen lässt. Die Wechselbeziehung zwischen Körper und Medium bzw. Organismus und Umwelt erfolgt vielmehr in der *Gegenwart*. Das Wort »gegen« drückt hier die wechselseitige Beziehung von Organismus und seiner Umwelt in Bezug auf dessen Positionalität aus. Plessner meint damit den Lebensraum, den er durch den Zusammenfall von Raum und Zeit als Positionsfeld versteht. Das Verhältnis von Medium und Körper wird dadurch nicht als physische, einseitige und unumkehrbare Beziehung aufgefasst, sondern als aktives, dynamisches und gegenseitiges Ineinandergreifen. Ebenso ist das Verhältnis nicht als statische Relation zu verstehen. Hierfür ist ein Verständnis von Raum und Zeit notwendig, das ein Lebewesen mitsamt seiner Grenzen begreift.

Laut Plessner ist Natur im Allgemeinen nicht von der Vergangenheit determiniert. Dies gilt auch für das unbelebte Sein, in dem Zeit und Raum nicht als Modus aktiv sind, wie dies beim lebendigen Organismus der Fall ist, der sich durch Bewegung auszeichnet. Die Bewegung ist hier als Aktualisierung des Modus der Zeit zu verstehen. Der unbelebte Organismus hingegen zeichnet sich durch sein Ruhen aus, das unabhängig von Zeit erfolgt. Zeit bestimmt Plessner demnach als Eigenschaft des Seins eines lebendigen Dinges. An späterer Stelle der *Stufen* sagt er, dass lebendiges Sein im Werden beharrt, indem es selbst im Vorgriff auf die Zukunft lebt<sup>278</sup>. Das lebendige Ding trägt zusätzlich Systemcharakter, indem es sich durch seine körperhafte Grenze von seiner Umwelt abgrenzt. Das Sichverhalten zur eigenen Grenze spricht dem Ding eine Lebendigkeit zu. Die Grenze des Lebendigen Dinges ist jedoch nicht als statische, sondern als werdende bestimmt. Beim toten Ding hingegen erscheint die Gesetztheit nicht mehr als Eigenschaft. Das tote Ding fügt sich dadurch bedingungslos in die Welt ein. Die Natur wird daher im naturwissenschaftlichen Weltbild als ein totes Ding begriffen. Eine Analyse der Modale und Vitalkategorien als Bedingung der Möglichkeit des Lebendigen ermöglicht eine neue Kategorie der Naturbewertung. Eine Natur hingegen, die als bloßes Objekt verstanden wird, wäre eine leblose Natur.

Das fließende Übergehen von Werden und Vergehen, von Altern und Tod ist als Prozess zu sehen. So sind zwar Leben und Tod als zwei absolute Gegensätze im Sterben aufeinander

---

<sup>278</sup>Vgl. GS IV, S. 350.



zugerichtet. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, dass im Leben bereits das Sterben liegt. Das Leben erschafft vielmehr durch den Prozess des Alterns dessen Eintrittsbedingung in den unterschiedlichen Entwicklungsstufen. Plessner unterscheidet zwischen einem natürlichen Tod, der das Endstadium dieser Entwicklung darstellt und einem unnatürlichen Tod als eine »vom Leben geschiedene, seinsmäßig wesenhaft geschiedene Gewalt, von der die Vernichtung ausgeht«<sup>279</sup>. Hierdurch zeigt sich die Dialektik des Lebens, die Plessner mit der Analyse der Vitalkategorien theoretisch begreifen möchte:

Das Leben ist gegen die Sphäre seines Nichtseins abgesetztes, auf sie als auf sein Gegenteil und Widerspiel bezogenes Sein.<sup>280</sup>

Der Ausgangspunkt der *Stufen* ist nicht nur das Wesen des Menschen anthropologisch zu kennzeichnen, sondern dessen Stellung innerhalb der gesamten Natur darzulegen. Hierfür steht die Theorie des Lebens an zentraler Stelle, die das Lebendige als sich und seine Grenze selbst setzend auffasst. Das Lebendige steht ebenso in Bezug zur Umwelt, wie es in Bezug zu sich selbst steht. Was die Art und Weise dieses Bezuges kennzeichnet, macht die Positionsform des Organismus und dessen Typus aus. Der Selbstbezug steigert sich und äußert sich als aktuelle Selbstvermittlung durch diese Steigerung unterschiedlich als Pflanze, Tier oder Mensch. Plessner setzt daher eine Philosophie der Biologie voraus, die im Kern seiner philosophischen Anthropologie steckt und mit der er diese argumentativ entfaltet<sup>281</sup>.

Plessners Leitgedanke des Lebendigen lässt sich vollständig auf die Frage der Umweltethik übertragen<sup>282</sup>. Doch allein diese Überlegung lässt das Kriterium der Lebendigkeit im Sinne einer rationalen Fundierung der Umweltethik nicht als einzige Ursache gelten. Denn wenn das Leben die einzige Kategorie für eine Begründung ethischen Handelns wäre, müsste das menschliche Handeln an die Überlebensstrategie von Lebewesen angepasst werden, die als kontinuierliche Anpassung und Angepasstheit aufzufassen ist.

---

<sup>279</sup>Ebd., S. 207.

<sup>280</sup>Ebd., S. 275.

<sup>281</sup>Vgl. hierzu den Aufsatz Fischer, J. (2005), 'Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus'. In: Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld. Zu diesem theoretischen Kern merkt Fischer an: »Dieses Hervorheben des biophilosophischen Kerntheorems der philosophischen Anthropologie macht aber nur Sinn, wenn man es argumentativ auf eine Spannung bezieht, die als ein wissenschaftlicher Streit über das Phänomen des Lebens in der Luft liegt.« Vgl. ebd., S. 160.

<sup>282</sup>So steht auch für Hans Jonas das Primat des Lebens vor dem Tod als Axiom fest. Das Sein erhält dadurch Vorzug vor dem Nicht-Sein, was sich in der gesamten Natur als Zweck offenbart. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist von einem Selbstzweck geleitet, der für Jonas daher einen Wert erhält. Im Gegensatz zu Plessner ist für Jonas das *Warum* für die ethische Betrachtung auszuschließen und der Zweck in der Natur als Selbstzweck zu verstehen. Allein im Dasein bejaht sich das Leben selbst, woraus sich für Jonas ein Sollen des Menschen und dessen Verantwortung ableiten lässt. Vgl. Jonas (1979), S. 150-171 ff.

### 5.3. Lebenskreis des Organismus

Plessner versteht die Organisation eines Lebewesens als Selbstvermittlung der Einheit eines belebten Körpers durch ihre Teile. In dieser Ganzheit, die einerseits durch die Realisierung der Grenze und der Positionalität bestimmt ist, findet sich die Einheit des Ganzen in jedem einzelnen dieser Teile wieder. Hierdurch ergibt sich der Organismus als ein geschlossenes System, das über die Summe seiner Teile hinausgeht. Das Organ des Organismus ist demzufolge Teil des Ganzen und stellt das Ganze selbst dar<sup>283</sup>.

Die Organe eines Organismus sind Mittel für den Selbstzweck des Organismus, das als geschlossenes System operiert. Der Körper als Objekt ist Ziel und Träger des Lebens und Mittel und Vermittlung des lebendigen Körpers zugleich. Die Teile vermitteln die Ganzheit und bilden dieselbe. Diese Ganzheit fasst wiederum die Teile zusammen und bildet deren Mitte als eine Art zentraler Anknüpfungspunkt, der jedoch nicht von der Ganzheit als funktionale Einheit zu trennen ist. Plessner bestimmt dies als Kern und die Mitte des Ganzen. Dieses ist »Einheit für sich und Einheit im Ganzen«<sup>284</sup>. Jene Mitte ist der Bezug eines Lebewesens auf sich. Dies beginnt bereits beim Einzeller, dem das Selbst laut Plessner nicht abzusprechen ist. Eine Mitte zu haben heißt jedoch nicht, automatisch über ein Bewusstsein im engeren Sinne zu verfügen. Auch wenn außermenschliche Organismen kein Wissen über dieses Selbst haben, lassen sie sich als Subjekte bezeichnen.

Die Organe sind als Einheit zusammengefasst und vermitteln diese als Einheit. Dennoch ist nicht jedes einzelne Organ unbedingt als konstitutiv für den gesamten Organismus anzusehen. Die Einheit des Ganzen ist von den einzelnen Teilen unabhängig und ist nicht neben der physischen Funktion der Organe zu stellen. Die Teile des Ganzen sind wiederum selbst als Einheiten bestimmt. Diese Unabhängigkeit bezeichnet Plessner als die »mittelbare Gegenwart«<sup>285</sup>.

Der Beschreibung auf kategorialer Ebene kommt dadurch eine phänomenale Doppelsinnigkeit des Organs als Mittel und Vermittlung zu. Neben jener Funktion der Vermittlung ist es Mittel für sämtliche biologischen Funktionen wie z. B. Nahrungsaufnahme, Fortpflanzung oder Ausscheidung. Der Organismus als Gesamtheit der Organe wird dadurch zum Mittel seiner selbst. Die einzelnen Vorgänge in den Organen bekunden zwar das Leben im Organismus, stellen es jedoch nicht so dar, wie es das mechanistisch-naturalistische Verständnis begreift. Ebenso wenig ist es im Sinne des Vitalismus als Kraft zu verstehen, die sich durch den Körper zieht:

Dadurch gerade, dass das Leben, die Lebendigkeit wesenhaft Organisierung der physischen »Masse« bedingt, hebt es sich ja in die Stellung des Zwecks, ist es über ihm als dem Inbegriff zusammenwirkender Einzelprozesse hinaus und wird das, dem alles dient. *So wenig es also selbst mehr in seinen Mitteln, den Apparaten seiner Existenz ist, so absolut ist es ihnen verfallen.* Denn das Leben schwebt ja nicht wie ein feiner Hauch über dem Körper oder zieht sich durch seine

---

<sup>283</sup>Vgl. GS IV, S. 246.

<sup>284</sup>Ebd., S. 250.

<sup>285</sup>Vgl. ebd., S. 248.

## 5. Plessners Stufen des Organischen

Poren, sondern es ist ganz an den Körper gebunden und kraft seiner ontischen Struktur seine Eigenschaft und nichts weiter.<sup>286</sup>.

Die Funktionalität der Organe als Mittel sind zugleich als Ausdrucksfeld des Lebens anzusehen. Sie vermitteln als Körperteile zwischen Körper und Medium. Hierdurch öffnen sie den Organismus gegenüber seiner Umwelt und binden ihn gleichzeitig an sie. Durch ihre notwendige Funktionalität wird das Ganze als Mittel und als Zweck erkannt. Der Körper braucht beispielsweise Nährstoffe, um fortbestehen zu können. Dadurch nehmen die Organe dem Lebewesen seine Autarkie, da sie ein Abhängigkeitsverhältnis zur Umwelt bedingen. Indem sie eine, über eine rein materielle Dinghaftigkeit hinausgehende Bedingung des Umweltkontaktes herstellen, sind die Organe lediglich in der Rolle des Vermittlers zu sehen.

Die eigentliche Bindung an die physische Natur ergibt sich schließlich aus dem Leben selbst, das eine dialektische Grundform besitzt. Der Konflikt des Überlebens eines Organismus ergibt sich hierdurch quasi selbstredend. Demzufolge wäre es falsch davon auszugehen, dass der Organismus als ein Kampfplatz seiner unterschiedlichen Teile zu sehen ist. Wird dies hingegen im Sinne der mechanistischen Zweckmäßigkeit aufgefasst, kommt jenes einem Wettbewerb der Organe gleich<sup>287</sup>.

Laut Plessner ist der Organismus durch sein Positionsfeld in einen *Lebenskreis* eingegliedert, dessen dialektisches Moment den Organismus als Zweck und Mittel ermöglicht. Der Lebenskreis ist das Zusammenwirken von Organisation und Positionalität eines Organismus. Der beständige Austausch mit seiner Umwelt, der durch die Organe bedingt ist, nimmt jenem zwar seine Autarkie, fügt ihn jedoch zugleich in die Dialektik des Lebens ein.

Wenn Plessner unter diesen allgemeinen Voraussetzungen von einzelnen Organismen wie Pflanzen oder Tieren spricht, deutet sich der grundlegende Aufbau der Stufen der Natur in den Unterschieden der Modale bereits an. Diese verwirklichen sich in der Organisationsform, die letztlich phänomenologisch beobachtbar ist. Im Entstehungsprozess von Keimzelle zu Organismus begreift Plessner den Übergang vom Prokaryonten zum mehrzelligen Lebewesen als eine Entscheidung des Lebens, die einem Zwang zur Differenzierung unterliegt. Hier greift das dialektische Prinzip, das von Plessner als grundlegendes Wesensgesetz angesehen wird. Durch den Übergangsprozess von Einzelligkeit zu Mehrzelligkeit erfüllt der Organismus einen Zweck in sich und im zirkulären Ablauf seines Lebenskreises. Als Organismus ist er offen, als Körper hingegen geschlossen. Hieraus resultiert der Grundkonflikt des Lebewesens, dessen Differenzierung von der Einzelligkeit zur Mehrzelligkeit jedoch allein von der Entscheidung des Lebens selbst abhängig ist.

---

<sup>286</sup>Ebd., S. 251.

<sup>287</sup>Vgl. ebd., S. 256.

## 5.4. Der Aufbau der Natur

Nachdem Plessner die Modale und Kategorien des Lebendigen eingeführt hat, geht er zu einer ausführlichen Darlegung der Organismen selbst über. Sein Ziel ist die Entwicklung des Menschen aus den Stufen der Natur heraus zu begreifen.

Wenn das Leben für die Differenzierung eines Lebewesens als ursächlich angesehen wird, das mittels seiner Organe an die Physis gebunden ist, und diese den Kontakt wiederum nur vermitteln, stellt sich laut Plessner die Frage, wie dieses dialektisch bedingte Leben, nicht als eigenständige *vis vitalis* wirken soll. Selbst wenn er die phänomenologische Komponente hervorhebt, schweigt er im Prinzip über das genaue Wirken des Lebens, das einmal diesen, einmal jenen Weg zu wählen scheint. So ergibt sich z. B. eine Differenzierung des Lebens aus der Wahl zwischen einer offenen und geschlossenen Form der Organisation. Plessner übernimmt hier ebenso die Begriffe des Vitalisten Driesch und bewegt sich am Rande einer einheitlichen Zuordnung bezüglich Mechanismus und Vitalismus. Er möchte eine Lebenskraft jedoch nicht so auffassen, dass sie einem leblosen Körper gleichsam Leben und Dasein einhaucht. Vielmehr verwirklicht sich das Lebewesen in seinem gesamten Sein über sich hinaus.

Um dies zu begreifen, sind Vitalkategorien wie Positionalität und Doppelaspektivität und deren Modale wie Prozess und Organisation notwendig. Dennoch ist es einerseits wichtig beizubehalten, dass sämtliche dialektische Komponenten, die sich innerhalb der Modale abspielen, bereits als Vermittelte erscheinen. Andererseits ist das Lebewesen als materielles Ding von der Erscheinungsweise eines unbelebten Dinges nicht vollständig ontologisch getrennt und unterliegt denselben physischen Gesetzen. Die Veränderung der Existenzbasis eines Lebewesens hängt mit Auftreten der Organisationszentren des Körpers zusammen. Das Zentrum, das als Mitte eines jeden Organismus fungiert, gilt als raumhaftes »Strukturmoment der Positionalität des lebendigen Körpers«<sup>288</sup>. Hierdurch wird ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Organisationszentren und Körper, d. h. zwischen zentral bestimmten Leib und Lebensträger hergestellt. Die Unterschiede der Organisationsweise von Lebewesen treten schließlich an den Phänomenen Pflanze, Tier und Mensch offen zutage.

### 5.4.1. Die Pflanze

Die Pflanze weist eine offene Form der Organisation auf, die in ihren Entwicklungsstadien als additive Form beobachtbar ist. Das letzte Stadium ist hier stets der Ausgang des darauf folgenden Stadiums. Dadurch ergibt sich eine Kette an Stadien, die ausnahmslos aufeinander aufbauen. Gräbt man beispielsweise eine Pflanze aus der Erde aus, sieht man ihre Wurzeln, die sich im Laufe des Wachstums als Halm, Blätter, Blüten oder Früchte differenzieren. Durch diese prinzipielle Offenheit ist die Pflanze nie fertig im Sinne ihrer Abgeschlossenheit. Trotz ihrer Unfertigkeit ist sie dennoch ausgebildet.

---

<sup>288</sup>Ebd., S. 297.

Eine Pflanze schafft es als einziges Lebewesen anorganische Stoffe zu synthetisieren, was Plessner auf ihre offene Organisationsform zurückführt. Sie weist zudem Bewegungen auf, die jedoch deutlich zurücktreten, da der Pflanzenkörper vollständig mit seiner Umgebung verschmolzen ist. Als ausgebildeter Botaniker und Biologe weiß Plessner besser als Scheler über Photosynthese und Pflanzen Bescheid. So erklärt er die Reaktionen von Pflanzen auf äußere Reize ausschließlich mittels ihrer Wachstumsgesetze.

Das Suchen und Halten einer Ranke, die Scheler auf emotionale Weise beschreibt, ist Plessner zufolge ausschließlich als Prozess des Wachstums anzusehen. Dadurch ist es falsch, das Wachsen als Antwort auf eine bestimmte Lebenssituation der Pflanze zu sehen. Alles andere würde der Pflanze nämlich ein Innesein zusprechen, was durch ihre offene Organisationsstruktur unmöglich ist. Die Pflanze ist nämlich nicht als *animal endormi* à la Bergson zu verstehen, das sich allein durch die Abwesenheit eines Wachbewusstseins vom Tier unterscheidet. Ebenso ist sie nicht als ekstatischer Gefühlsdrang oder ungehemmtes Wachstum zu begreifen, wie Scheler die Pflanze intuitiv charakterisiert. Laut Plessner wäre es

Verrat am Wesen der Pflanze (wie es ein Verrat am Wesen der Natur ist), sie symbolisch zu nehmen, als Verkörperung eines in ihr sich aussprechenden Prinzips, als Ausdruck einer Kraft, einer Seele, einer Wirklichkeit, die nicht mehr sie selbst ist [...]. Die Geheimnisse der Natur liegen nicht hinter ihr oder in ihr wie ein geheimer Text in Chiffren versteckt, sie liegen öffentlich zutage.<sup>289</sup>

Gemäß seiner Darstellung der Stufen Natur blickt die Pflanze nicht aus ihrer Mitte heraus zum Menschen zurück. Dies ließe sich im Hinblick auf den Lebensbegriff auch als Grund ansehen, weshalb Argumente der holistischen Umweltethik allgemein weniger zu überzeugen vermögen, als die der Tierethik und des Pathozentrismus, die durch die Reaktion empfindungsfähiger Wesen phänomenal zutage treten.

### 5.4.2. Das Tier

Im Gegensatz zur Pflanze besitzt das Tier laut Plessner eine geschlossene Organisationsform. Dadurch erhält der Organismus Tier eine Selbstständigkeit bezüglich seines Lebenskreises. Die Pflanze zeigt sich durch ihre offene Organisationsform als vollständig in die Umgebung integriert. Das Tier gliedert sich dagegen von ihr ab. Es ist nicht mehr unmittelbar an seine Umgebung verhaftet, sondern kann sich frei bewegen. Damit entspricht der Lebenskreis des Tieres dem Ort, an dem es sich aufhält. Das Tier spaltet sich von seiner Umwelt ab und gliedert sich unmittelbar in sie ein. Hierfür gibt es zwei Arten der Relation: Entweder der Organismus ist gegenüber seinem Medium passiv und nimmt die Gestaltung der Umwelt an, oder er verhält sich aktiv die Umwelt gestaltend.

Plessner verweist hierfür auf den Begriff des Funktionskreises nach Uexküll, der die Wechselwirkung von Merkwelt und Wirkwelt umfasst<sup>290</sup>. Bei Uexküll gestaltet das Lebewesen die

---

<sup>289</sup>Ebd., S. 291.

<sup>290</sup>Vgl. Uexküll (1909), S. 45 f.

Umwelt ebenso, wie die Umwelt das Lebewesen gestaltet. Die Eingliederung in den Lebenskreis eines Lebewesens ist jedoch mehr als ein bloßer Kontakt mit dem Medium. Hierfür ist das Konzept der körpereigenen Grenze nötig. Die Einheit des Organismus ist durch die Gegenwirkung von körpereigener Grenze und Gegensatz zum Medium bestimmt. Sie vermittelt den Organismus im Sinne der Organisation. Es handelt sich hierbei um einen »organisierenden Antagonismus«<sup>291</sup>.

Von der geschlossenen Form ausgehend lässt sich über die Positionalität des Tieres sagen, dass die Organe seine Mitte umgeben. Sobald ein Lebewesen über solch eine Mitte oder einen Kern verfügt, spricht Plessner von einem Selbst. Beim Tier bildet sich der Körper um diese Mitte herum. Es hat nicht nur ein Selbst, sondern hat im Gegensatz zur Pflanze auch ein Sich. Allerdings haben Tiere kein Bewusstsein über dieses Selbst. Es handelt sich um ein rückbezügliches Selbst, dessen Grenze im Wechsel zwischen Innen und Außen liegt:

Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich.<sup>292</sup>

Dieser Wechsel wird positional durch das »Hier« vermittelt und bildet so die Einheit des Selbstseins. Das »Hier« bezeichnet die raumhafte Ausrichtung des Tieres. Bezüglich seiner zeitlichen Ausrichtung ist es im »Jetzt« verortet. In Verbindung von Raum und Zeit bildet das Tier seine positionale Ausrichtung im Hier-Jetzt, die es als Tier auszeichnet und nach der sich alles im und am Tier ausrichtet.

Tiere gehen vollständig im Hier-Jetzt auf. Dies vergegenständlicht sich das Tier jedoch nicht. Es ist nur durch seinen Körper wirklich, weiß jedoch nicht, dass es ihn hat. Dessen Mitte liegt jedoch nicht im Körper. Das Verhältnis von Mitte zum Körper ist gemäß dem Doppelaspekt ein gedoppeltes: Die Mitte ist in ihm und außer ihm. Hierdurch entsteht ein Distanzverhältnis zwischen Kern bzw. Mitte zum Körper. Die Mitte des Körpers wird von ihm abgehoben. Plessner spricht hier von einem Leib, der eine Mitte hat.

Diese Doppeldeutigkeit zwischen Körper und Leib ist von entscheidender Bedeutung dafür, dass das Tier nicht einfach irgendein Objekt in Raum und Zeit ist, sondern diese positional als Raum-Zeit-Union setzt: »In der Distanz zum eigenen Leib hat der lebendige Körper sein Medium als Umfeld.«<sup>293</sup> Die geschlossene Organisationsform geht mit der Offenheit des Positionsfeldes einher.

Das Tier reagiert gegenüber externen Einflüssen in seiner Umgebung aus seiner Mitte heraus. Es lebt in einer Beziehung des Gegenübers und ist sich dieser Gegenüberstellung bewusst. Es verfügt jedoch über keine Reflexion seines Hier-Jetzt-Seins. Bezüglich der *προαίρεσις* nach Aristoteles sagt Plessner, dass eine Wahl grundsätzlich innerhalb der Möglichkeit einer kontingenten Entscheidung steht. Er spricht dem Tier eine spontane Handlung zu, die allerdings

---

<sup>291</sup>Vgl. ebd., S. 293.

<sup>292</sup>Ebd., S. 360.

<sup>293</sup>Ebd., S. 298.

nicht mit einer Spontaneität zu verwechseln ist, wie sie von Kant aufgefasst wird. Die Spontaneität des Tieres meint allein das »aus der Mitte heraus Sein« und »echten Beginns, Anfangen, Urhebens«<sup>294</sup>. Dies ist laut Plessner keinesfalls mit dem Begriff der Freiheit in Verbindung zu bringen.

Das Umfeld, in dem das Tier handelt, ist offen und ohne Grenzen. Das Tier steht in einem Gegenüber-Verhältnis zu seinem Umfeld, das ihm nicht als Ganzheit bewusst ist. Dadurch ist es gegenüber fremden Gegebenheiten frontal ausgerichtet. Gleichzeitig hebt sich das Niveau der Existenz des Körpers, sodass die abgehobene Mitte als Bewusstheit des Tieres gilt. Diese Bewusstheit ist der »Blickpunkt einer Sicht, Subjektpunkt einer Bewußtheit«<sup>295</sup>. Im Gegensatz dazu werden nach dem cartesianischen Alternativprinzip Tiere als Automaten aufgefasst. Diese Sichtweise verneint Plessner, da im Leib-Seele-Dualismus die psychische Komponente und das Leben als Kategorien nicht berücksichtigt werden. Wenn das Reh scheu davonläuft oder der Hund sein Herrchen treu anblickt, handelt es sich ihm zufolge allein um die Nachahmung menschlicher Mimik. Er unterstreicht, dass der Anthropomorphismus in der Bewertung des Mensch-Tierverhältnisses wegfallen muss, um eine objektiv-wissenschaftliche Erklärung zu gewährleisten:

Es erfordert allerdings ein bestimmtes Maß von Selbstkritik bequeme Anthropomorphismen, in denen Tierschutzkalender und Märchenerzähler sich nach dem Recht des Herzens bewegen, zu vermeiden.<sup>296</sup>

Insbesondere die heutige Tierethik wird ständig mit einem solchen Vorwurf konfrontiert. In der industriellen Tierhaltung finden sich zahlreiche Beispiele einer Mensch-Tier-Beziehung, die jene Aussage überdenken lassen. Die Tatsache oder Vermutung, dass eine solche Beziehung mit Schmerz und Leid für das Tier einherzugehen vermag, ist gemäß der Automaten-Theorie nach Descartes irrelevant. Plessner liefert keine Argumente gegen den Anthropomorphismus. Er sieht jenen Vorwurf als gegeben und wissenschaftlich notwendig an<sup>297</sup>. Dagegen sprechen jedoch sein Lebensbegriff und seine Alternative zum Automatismus-Dogma, das seit Descartes die Beziehung zwischen Mensch und Tier dominiert<sup>298</sup>.

Die Frage ist, ob der Anthropomorphismus-Vorwurf zur Begründung einer Umweltethik generell zu relativieren ist<sup>299</sup>. Um diese Frage zu beantworten, ist bei Plessner der Unterschied

<sup>294</sup>Ebd., S. 306.

<sup>295</sup>Ebd., S. 309-310.

<sup>296</sup>Ebd., S. 331.

<sup>297</sup>Der Vorwurf lässt sich auch als Kritik an Scheler auslegen, der als Ordinarius an der philosophischen Fakultät in Köln jenen Ruhm erhielt, den Plessner als Privatdozent derselben Fakultät niemals erhalten sollte. Scheler bezichtigte Plessner des Plagiates, als dieser ihm ein Kapitel aus den *Stufen des Organischen* vortrug. Es wird allerdings angenommen, dass weitere Gründe für diesen Vorwurf eine Rolle spielen. Die Beziehung zwischen Scheler und Plessner verlief alles andere als konfliktfrei und ist nicht nur in den methodischen Unterschieden ihrer Anthropologie als Kapitel für sich anzusehen. Vgl. Schüßler, K. (2000), *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*. Berlin, Wien, S. 82-90.

<sup>298</sup>Vgl. Fischer, J. (2004), 'Leben - das „grenzrealisierende Ding“'. Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv zwischen Genombiologie und Biomachtdiskurs'. In: Bröckling, U. et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*. Tübingen, S. 64.

<sup>299</sup>In Bezug auf die Bioethik kommt Becker zu diesem Ergebnis, für den sowohl Peter Singers Forderung einer rechtlich-moralischen Gleichstellung von Tier und Mensch als auch die Auffassung von Tieren als Maschi-

zwischen Mensch und Tier genauer zu untersuchen. Plessner wehrt sich gegen eine Zuschreibung eines subjektiven Standpunktes von Tieren. Die von ihm beschriebene Distanz des Kerns zum eigenen Körper durch die geschlossene Form, die sich gegenüber ihrer Umwelt in einer frontalen Beziehung und Gegenüberstellung ausrichtet und abgrenzt, macht das Bewusstsein des Tieres aus. Dieses ist vom menschlichen Selbstbewusstsein abzugrenzen.

Das Tier reagiert impulsiv, spontan und aus seiner eigenen Mitte heraus. Sein Nervensystem fungiert dabei als Mittel, das sich im Antagonismus aus sensorischen und motorischen Organisation des Lebewesens in einer aktiven oder passiven Beziehung zwischen Körper und Medium äußert. Jener organisierende Antagonismus ist die »Bedingung der Möglichkeit für das Realsein der geschlossenen Form, der Organisationsidee des Tieres«<sup>300</sup>. Der Körper legt fest, wie viel das Tier von seinem Umfeld weiß, wobei Wissen hier im Sinne eines bewussten Erlebens zu verstehen ist und rein physisch bestimmt ist. Dieses physische Wissen des Tieres von seiner unmittelbaren Umgebung ist auf die Doppelaspektivität von Innen und Außen zurückzuführen. Dies ist ein »Fürsichsein (als Hier-Jetzt ein Fürmichsein), das binnenhaft mit seinem Leibkörper vor fremden Dingen steht«<sup>301</sup>.

Zwar hat ein Tier nicht die Möglichkeit, seine Nahrung aus anorganischen Materialien zu beziehen und ist notwendig auf organische Ernährung angewiesen, dennoch lässt sich der Wesensunterschied zwischen Pflanze und Tier laut Plessner nicht derart phänomenologisch festlegen. Dies zeigt das Beispiel von Pilzen, die ebenfalls auf organische Nahrung angewiesen sind. Plessner betont, dass der Unterschied zwischen Tier und Pflanze rein ideeller Natur ist. Ideen sind hier nicht als Begriffe zu verstehen, sondern bilden eine »diskontinuierliche Mannigfaltigkeit gegenseitiger Überhöhung ohne Möglichkeit, von einer Stufe zur nächsten nach einem Prinzip kontinuierlichen Fortgangs zu gelangen«<sup>302</sup>. So begreift Plessner den Unterschied in einem Ideenkomplex, der durch einen Spielraum in beide Richtungen gekennzeichnet ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich Arten oder Gattungen rein eidologisch ableiten lassen. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn vom Menschen die Rede ist.

---

nen nach Descartes keine ernstzunehmenden Optionen darstellen: »Der Weg zu einer seriösen Bioethik führt in jedem Fall über einen moderaten Anthropozentrismus und einen reflektierten Anthropomorphismus. Die Anerkennung des Anders setzt die Erkenntnis des Eigenen voraus. Becker, R. (2011), *Der menschliche Standpunkt. Perspektiven und Formationen des Anthropomorphismus*. Frankfurt a. M., S. 328. In seiner Studie nähert sich Becker dem Anthropomorphismusproblem von einer historischen Seite und spezifiziert es anhand von Autoren wie Hume, Kant, Nietzsche und Jonas in symbolischen, schematischen und hermeneutischen Anthropomorphismus. Jede dieser Formen des Anthropomorphismus begründet letztendlich eine Ethik des Beobachtens, die auch das menschliche Selbstverständnis beeinflusst. Grund hierfür ist der anthropozentrische Standpunkt, den man als beobachtender Mensch niemals verlassen kann, sowie die Partizipation am Leben, die der Mensch mit anderen Lebewesen teilt. Jeder Versuch, den Anthropomorphismus zu vermeiden, würde laut Becker auf eine leere Sicht von Nirgendwo hinauslaufen. Vgl. ebd., S. 325; 344.

<sup>300</sup>GS IV, S. 294.

<sup>301</sup>Ebd., S. 311.

<sup>302</sup>Ebd., S. 302.



### 5.4.3. Der Mensch

Nachdem Plessner den Wesensunterschied zwischen Pflanze und Tier herausgearbeitet hat, offenbart sich der Mensch als Antwort auf die offenen Fragen bezüglich Positionalität und Mitte. Während Pflanze und Tier eine offene bzw. geschlossene Organisationsform aufweisen, zeichnet sich die Sphäre des Menschen durch eine exzentrische Positionalität aus. Plessner betont, dass der Mensch allerdings keine neue Existenzbasis einnimmt. Die geschlossene Form der Organisation bleibt bestehen, ist jedoch »hinter sich gekommen«<sup>303</sup>. Hiermit meint Plessner, dass der Mensch nicht allein aus seiner Mitte heraus zentrisch, sondern über die Mitte hinaus ex-zentrisch handelt. Es gibt für das Lebendige keine weitere Steigerung.

Positionalität ist kein fixer Zustand. Dasselbe gilt auch für das Subjekt. Beides vollzieht sich prozedural, indem das Subjekt sich selbst setzt. Die Mitte ergibt sich im Vollzug. Beim Menschen ist die Mitte abgehoben und kehrt in Beziehung zu ihm zurück. Dieses gedoppelte Verhältnis der Reflexion ermöglicht es dem Menschen, sich seine Existenz bewusst zu machen. Dies hat allerdings auch die Konsequenz, dass er sich als gebrochenes Wesen wahrnimmt, als Ich, das nicht mehr allein die Gegenwärtigkeit seines Körpers begreift.

Wie das Tier geht der Mensch im Hier-Jetzt auf und lebt aus der Mitte heraus. Allerdings ist ihm im Gegenzug diese zentrale Positionalität bewusst. Hierdurch ergibt sich eine paradoxe Beziehung. Durch das Ungebundensein seiner Position und Reflexion seines Innenlebens ist der Mensch mitsamt seiner Freiheit an seine leibliche Existenz gebunden. Er kann hinter sich treten und findet sich bindingslos in Raum und Zeit wieder. Dies spricht dem Menschen eine gewisse Verlorenheit zu:

Als Ich, das die volle Rückwendung des lebendigen Systems zu sich ermöglicht, steht der Mensch nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern »hinter« ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er in Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann. Ortlos-zeitlos ermöglicht er das Erlebnis seiner selbst und zugleich das Erlebnis seiner Ort- und Zeitlosigkeit als des außerhalb seiner selbst Stehens, weil der Mensch ein lebendiges Ding ist, das nicht mehr nur in sich selbst steht, sondern dessen »Stehen in sich« Fundament seines Stehens bedeutet. Er ist in seine Grenze gesetzt und deshalb über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding begrenzt. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern erlebt sein Erleben.<sup>304</sup>

Der Körper des Menschen ist ein tierischer, wodurch er sich nicht vom Tier durch seine Physiognomie in einer naturalistischen Beschreibungsweise unterscheiden lässt. Durch seine Positionalität befindet sich der Mensch in einer Welt. Diese unterteilt Plessner in Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt. Jede dieser drei Weltsphären ist für sich bestimmt. Hierdurch tritt dem Menschen in jedem Teil von Welt jeweils ein anderes Sein entgegen. Für eine Analyse der Mensch-Natur-Beziehung sind alle drei Aspekte von Welt relevant.

Beim Menschen wird das tierische Umfeld zu einer mit Gegenständen angefüllten Außenwelt. Dadurch verschwindet das Umfeld auf der Stufe Mensch. Das Lebewesen Mensch befindet sich als Ganzes in der Außenwelt, obwohl es sich positional von dieser abhebt. Dies erklärt

---

<sup>303</sup>Ebd., S. 363.

<sup>304</sup>Ebd., S. 364.

Plessner mit dem Doppelaspekt von Leib und Körper. Demzufolge ist der Körper als Ding im relativen Raum- und Zeitkontinuum verortet. Dieses Ding ist in einer physikalischen Weltanschauung mathematisch erfassbar. Als Leib hingegen lässt er sich in einer organologischen Weltanschauung auffassen. Diese begreift das Abheben über die Mitte hinaus. So taucht die Person in der Außenwelt einer anderen Person als Doppelaspekt auf: Als Leib und als physischer Körper. Ihr Kern allerdings ist, wie der Kern eines jeden Lebewesens, physisch nicht mehr erfassbar. Dennoch stehen physikalisch-mathematische und organologische Weltanschauung nicht miteinander im Wettbewerb, sondern sind für sich absolut.

Plessner setzt die Innenwelt mit dem traditionellen Begriff der Seele und die Außenwelt mit der Natur gleich, die beide auf der exzentrischen Positionalität des Menschen basieren, das sein Ich ergibt. Dieses muss der Mensch als individuelles und allgemeines Ich unterscheiden. Hier nimmt Plessners Argumentation idealistische Züge an, dessen Schwierigkeiten in seinem Begriff der Mitwelt als dritte Weltsphäre offen zutage treten, sofern diese konsequenterweise mit Geist gleichgesetzt wird.

### 5.5. Das Problem der Mitwelt

Innenwelt und Außenwelt unterscheiden sich durch die Verschiedenheit ihrer Gegenstände im physischen und psychischen Bereich und nehmen jeweils ein eigenes ontologisches Spektrum ein. Wie Plessner am Anfang der *Stufen* diskutiert, sind die Phänomene gleichzeitig in ihren physischen und psychischen Aspekten zu betrachten. In klassischer Weise könnte man auch von Natur und Seele sprechen. Die Mitwelt als dritte Sphäre wäre konsequenterweise dem Geist zuzuordnen. Sie umfasst das »Du« und »Wir« des Menschen.

Im Hintergrund dieser intersubjektiven Bestimmung steht der Geistbegriff nach Hegel. Dieser erweist sich jedoch dann als problembehaftet, wenn er laut Plessner in subjektiven, objektiven und absoluten Geist eingeteilt wird. Die Hegel'sche Geistmetaphysik auszuführen soll hier nicht das Thema sein. Es sei nur Folgendes angemerkt: Die Antinomie der Identität und Nicht-Identität von Subjekt und Objekt endet im Deutschen Idealismus durch ihren ständigen Nicht-Bezug zum Absoluten in einer unauflösbaren Aporie. Dieser Grundwiderspruch bildet die Grundlage der Hegel'schen Dialektik. Wenn die, im Idealismus als schöpferisch bestimmte *natura naturans* zugleich als *natura naturata* gilt, ist sie als Objekt zu verstehen und dem Geist gegenüberzustellen. Für die Frage nach dem Umgang mit der Natur basiert dieser Anthropozentrismus auf einem Widerspruch, der nur innerhalb der jeweiligen transzendentalidealistischen Systeme von Hegel, Fichte oder Schelling einen Platz finden kann<sup>305</sup>.

---

<sup>305</sup>Dies sagt Hegel ausdrücklich in seiner *Differenzschrift*(1801): »[...] dass diese beiden Entgegengesetzten – sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewusstsein, Erkennen und Sein, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit – zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen beides gesetzt und beides vernichtet ist, weder beide, und beide zugleich sind. Vgl. Diff. S. 115.

Den Geist als das Absolute zu sehen, das in keinerlei Relation steht, möchte Plessner so nicht akzeptieren. Als Aufhebung von Subjekt und Objekt im Absoluten würde kein Bezug zur Sphäre des Menschen hergestellt werden. Verwirft man ebenso die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Geist, muss der Geist laut Plessner als eine indifferente und als relative Sphäre begriffen werden, in die der Mensch weder als Subjekt, noch als Objekt, sondern als Person bestimmt ist. Als Person bezieht der Mensch sich auf andere Personen, die im Geist eine strukturelle Einheit bilden. Die Sphäre der Mitwelt ist nicht an Zeitlichkeit oder Örtlichkeit gebunden. Sie begründet ein »Du« und »Wir«, das auch auf zukünftige bzw. vergangene Personen bezogen sein kann.

In Bezug auf Innen- und Außenwelt erscheint die Mitwelt als Phänomen an ihnen. Plessner warnt hier vor einer infantilen Anthropomorphisierung der menschlichen Umwelt. Die Mitwelt besitzt eine festgelegte Schranke, die ausschließlich bis zur Grenze der menschlichen Sphäre reicht. Die Dinge der menschlichen Außenwelt sind als physische Körper gegenwärtig. Um einen Anthropomorphismus zu vermeiden, darf der Mensch jedoch nicht seine eigene Seinsweise auf diese körperhaften Dinge übertragen, wie es ein Kind im Spiel macht:

In der Umwelt des Kindes nehmen auch die toten Dinge den Charakter persönlicher Lebendigkeit an. Das Weltbild der Primitiven – soweit wir überhaupt sicher sein können, Primitive, also Ausgangsformen und nicht Rückbildungsformen, vor uns zu haben – zeigt ähnliche Züge. Erst der Ernüchterungsprozeß durch die Verstandeskultur bringt den Menschen zum Bewusstsein toter Dinge. Von hier aus gesehen bedeutet die pantheistische Allbeseelung und Weltverlebendigung, die in den Weltbildern später Kulturen auftritt, den Versuch, dieses Bewusstsein zu paralysieren, eine Flucht in die Kindheit.<sup>306</sup>

Plessners Aussage lässt sich als Seitenhieb gegen Scheler, aber auch gegen den Idealismus sehen. Wie oben gezeigt, geht Scheler grundlegend von einer Alleinheit aus, deren Allbeseelung Plessner als unwissenschaftlich bezeichnet. Was dieser letztendlich kritisiert, ist Schelers intuitive Herangehensweise an die Phänomene. Ein erwachsener Mensch verfügt über ein nüchternes Bild der Welt, das seine kindhafte *Be-geisterung* verloren hat.

Der Mensch, wie ihn Plessner versteht, ist seit Anbeginn davon angetrieben, sich nicht alleine in der Verlorenheit von Raum und Zeit wiederzufinden. Er ist davon durchdrungen, weitere fühlende Wesen um sich zu haben. Diese Durchdrungenheit gehört zu den »Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz«<sup>307</sup>. Hierbei handelt es sich also nicht um einen Bewusstseinsakt oder um menschliche Projektion, was Plessner mit der Mitwelt begründet.

Sie (die Mitwelt, Anm. F.B.) unterscheidet sich weiterhin, was damit zusammenhängt, dass ihre Elemente, die Personen, kein spezifisches Substrat liefern, welches stofflich über das von Außenwelt und Innenwelt an sich schon dargebotene hinausginge. Ihr Specificum ist die Lebendigkeit und zwar in ihrer höchsten, der exzentrischen Form. Das spezifische Substrat der Mitwelt beruht also doch nur auf ihrer eigenen Struktur.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup>GS IV, S. 374.

<sup>307</sup>Vgl. ebd., S. 375.

<sup>308</sup>Ebd., S. 371.

Für den Menschen ist das Innenleben des Anderen ungewiss, dennoch kann aus diesem Grunde dessen Existenz nicht ausgeschlossen werden. Die Mitwelt ist als Konsequenz des Menschen als exzentrisches Lebewesen zu sehen. Die spezifisch dem Menschen zugeordnete Exzentrizität gilt jedoch nicht dem Tier oder der Pflanze: »Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position.«<sup>309</sup>

Der Mensch verfügt demnach nicht über einen Geist, sondern hat an ihm Teil. Diesen bestimmt Plessner als nicht-substantielles Ding, das keine eigene Realität besitzt. Vielmehr wird der Geist durch die exzentrische Positionalität als Mitwelt realisiert. Diese Realisation geschieht unabhängig von der Anzahl der physisch existierenden Personen. Genau genommen fängt die Realisierung des Geistes bei einer Person an, die sich selbst als Element der Mitwelt beinhaltet. Dies würde laut Plessner selbst dann gelten, wenn nur eine Person auf der Welt existieren würde<sup>310</sup>.

Plessner weist darauf hin, dass der Geist nicht zwischen Subjekt, Objekt, Einzahl oder Mehrzahl unterscheidet. Im Geist ist es immer eine Person. Die Mitwelt gilt als Realisierung des Geistes, dem keine eigene Realität zukommt. Die Sphäre der Mitwelt umfasst zwar den Geist und wird von diesem getragen. Den Geist begreift Plessner jedoch ausschließlich im Rahmen der exzentrischen Positionalität des Menschen. Die Mitwelt ist einerseits auf den Geist gegründet, andererseits besitzt sie Umweltcharakter, da der Mensch körperlich ein tierisches Wesen ist. Beide sind streng begrifflich voneinander zu trennen. Die Mitwelt umgibt den Menschen nämlich ebensowenig, wie die Umwelt ihn trägt und von ihm gebildet wird. Bei beiden ist ausschließlich das Gegenteil der Fall.

Obwohl Plessner Tiere und Pflanzen als lebendige Wesen mit einem Innenleben charakterisiert, die sich dessen allerdings nicht bewusst sind, ist die Natur nicht als Teil der geistigen Sphäre zuzuordnen. Die Mitwelt des Menschen begreift Plessner als das »Wir« des Geistes, der außerhalb der Natur verortet ist. Bei Tieren, Pflanzen und allen lebendigen Wesen spricht er hingegen von einem Mitverhältnis:

In einem Mitverhältnis, d. h. in einer der nackten Gegenüberbeziehung (die überhaupt nur ein dem Menschen, der Sinn für Gegenständlichkeit hat, vorstellbarer Grenzfall ist) nicht vergleichbaren Relation des Mitgehens, des Nebeneinanders und Miteinanders steht alles Lebendige aus Gründen seiner Lebendigkeit Und wenn der Mensch von Bruder Esel und Bruder Baum in einem direkteren als nur allegorischen Sinne reden kann, so liegt es daran, dass er die durchgehende Gemeinsamkeit alles Lebendigen erfaßt und das für die Positionalität des vitalen überhaupt kennzeichnende Mitverhältnis dabei hervorhebt, in dem auch er sich mit dem Lebendigen auf eigene Weise verbunden sieht. Die Sphäre, in der wahrhaft Du und Ich zur Einheit des Lebens verknüpft sind und einer dem andern ins aufgedeckte Antlitz blickt, ist aber dem Menschen vorbehalten, die Mitwelt, in der nicht nur Mitverhältnisse herrschen, sondern das Mitverhältnis zur Konstitutionsform einer wirklichen Welt des ausdrücklichen Ich und Du verschmelzenden Wir geworden ist.<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup>Ebd., S. 375.

<sup>310</sup>Ebd., S. 377.

<sup>311</sup>Ebd., S. 381-382.

Dieses »Ich« und »Du« gründet auf der exzentrischen Positionalität des Menschen. Pflanzen und Tiere besitzen aufgrund ihrer Positionalität weder Welt noch haben sie Anteil am Geist. Demzufolge wäre es falsch, ihnen dieselben soziologischen Begriffe zuzuordnen, die zur Beschreibung der menschlichen Gesellschaft dienen. Plessner nennt das Beispiel des Ameisenstaates, der als Begriff nicht darlegen soll, wie die kollektive Form von einer Ameise empfunden wird. Die Annahme, dass auch Tiere eine Mitwelt besitzen können, schließt Plessner aufgrund deren geschlossener Organisationsform aus.

Bei Tieren spricht man von Umwelt, die andere Lebewesen in ihrem Lebensumfeld impliziert. Dies ist selbst dann der Fall, wenn von Ameisenstaaten oder Bienenkulturen die Rede ist, die laut Plessner immer als soziale Reaktionsphänomene zu begreifen sind. Was hier dem Tier zukommt, ist zwar ein gewisses Mitverhältnis, das auch für den Menschen besteht. Da dieser jedoch kraft seiner exzentrischen Positionalität nicht in einer konzentrischen Organisationsform eingeschlossen ist, kann er sich dieses Mitverhältnis zu Bewusstsein bringen und zum Gegenstand machen. Plessner möchte ein soziales Mitverhältnis von Tieren also nicht in Abrede stellen. Er möchte jedoch die in seinen Augen unüberlegte Deutung eines tierischen Mitfeldes verwerfen, das als eine besonders begrenzte Umgebung durch Mittiere im Sinne der Artgenossen gebildet wird<sup>312</sup>.

Das Tier besitzt aufgrund seiner geschlossenen Positionsform kein welthaft ausgeprägtes Mitverhältnis. Eine solche welthafte Ausprägung *qua* Mitwelt setzt nämlich eine exzentrische Positionalität voraus, die dem Lebewesen als Gegenstand erscheinen kann. Es ist laut Plessner grundsätzlich abzulehnen, dass ein Tier eine Sphäre derart einnimmt, wie dem Menschen die Welt gegeben ist. Das Bewusstsein eines Tieres unterscheidet sich vom Menschen dadurch, dass es sich sein Umfeld nicht als Umfeld vergegenständlichen kann. Eine sozio-biologische Deutung des tierischen Zusammenlebens ist demzufolge immer als eine genuin menschliche aufzufassen. Sie umschreibt nicht, wie die Lebensform aus Augen des Tieres aussieht.

An einigen Stellen scheint sich Plessner in Bezug auf den Inhalt der Mitwelt jedoch zu widersprechen. So kennzeichnet er einerseits das Leben als das verbindende Moment zwischen Mensch und Natur, das ihr Mitverhältnis begründet. An anderer Stelle hingegen sagt er:

Gerade weil das exzentrisch geformte Lebewesen durch seine Lebensform der naturgewachsenen, mit der geschlossenen Organisation gegebenen Frontalität, Entgegengestelltheit gegen das Umfeld enthoben und in ein Mitweltverhältnis zu sich (*und allem was ist*) gesetzt ist, vermag es die Undurchbrechbarkeit, die es mit den Tieren verbindet und von der die Tiere auch nicht loskommen, zu bemerken.<sup>313</sup>

Plessners Behauptung, dass Tiere und Pflanzen nicht Eingang in die Menge der menschlichen Mitwelt finden können, vermag sich also aus der Argumentation nicht vollständig erschließen – unter der Bedingung, dass die Mitwelt keine konstruierte, abgeschlossene Welt des Menschen, sondern naturphilosophisch erfassbar ist<sup>314</sup>. Wie das obige Zitat zeigt, sagt Plessner selbst,

---

<sup>312</sup>Ebd., S. 380.

<sup>313</sup>Ebd., S. 379. (Hervorhebungen F.B.)

<sup>314</sup>In abgeschwächter Form findet sich diese Kritik bei Hauke: »Obwohl bei der Mitwelt der Unterschied zu Außen- und Innenwelt vorrangig die intersubjektive Dimension des Menschseins betont wird, die Plessner

dass Lebendigkeit letzten Endes als Kriterium des Miteinanders zu begreifen ist, das jedoch nur vom Menschen als solches erkannt werden kann. Die Mitwelt als Bedingung der Möglichkeit der Erfassung eines Lebewesens über das Miteinander sagt für sich genommen nichts darüber aus, dass ihr Inhalt allein der Mensch ist. Sie besagt nur, dass allein der Mensch sich aufgrund seiner exzentrischen Positionsform dieses Mitverhältnis vergegenständlichen und als Mitwelt begreifen kann.

Plessners Argumente in Bezug auf den Geist ließen sich auch allein auf die Tatsache beschränken, dass der Mensch das einzige Wesen ist, das eine Mitwelt hat. Dem ist nicht zu widersprechen. Dennoch ist aus diesem Argument allein nicht ersichtlich, weshalb der Mensch als einziges Wesen, das eine Mitwelt erkennen kann, auch als einziges Element ihrer Menge zu begreifen sein sollte. Ein weiteres Argument für diese Behauptung ist das besagte Mitverhältnis alles Lebendigen, das sich ausschließlich der Mensch als Mitweltverhältnis vergegenständlichen kann. Die Unterscheidung zwischen Mitwelt und Mitweltverhältnis wird von Plessner nicht deutlich genug vorgenommen, um behaupten zu können, der Mensch sei durch seine Person als einziger Inhalt der Mitwelt anzusehen, weil er dieselbe gegenständlich erkennen kann. Es stellt sich zudem die Frage, inwiefern die Mitwelt überhaupt als eigenständige Sphäre gesehen werden kann<sup>315</sup>.

Plessner geht davon aus, dass der Mensch am Geist teilhat und in einem Mitverhältnis zur Natur steht. Geist ist die Sphäre der Person, die kraft der Positionsform des Menschen begründet und erhalten wird. Hierdurch ist das »Wir« im Geist als Aufhebung von Subjektivität und Objektivität zu begreifen. Im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt »spiegelt sich die niedere Daseinsform, freilich im Licht der Sphäre, kraft der das Lebewesen Mensch die höhere Daseinsform bildet und besitzt«<sup>316</sup>. Die weitere Voraussetzung ist, dass der Mensch Anteil am Geist und somit eine Mitwelt hat, die wiederum kein eigenes Substrat besitzt. Zugleich steht der Mensch zu sich und »allem was ist«<sup>317</sup> in einem Mitweltverhältnis.

Auf die Frage, inwiefern jedoch Mitwelt von einem Mitweltverhältnis zu unterscheiden ist, liefert Plessner keine eindeutige Antwort. Als Ergebnis verbleiben drei Interpretationsmöglichkeiten: Die erste Möglichkeit wäre Mitwelt schlichtweg mit dem Geist gleichzusetzen. Hierbei ergibt sich das Problem, dass Geist und Natur erneut zwei streng voneinander abge-

---

Geist nennt, so sind doch solche Einschränkungen auch irreführend, denn der Mensch hat nach Plessner nicht nur zu anderen Menschen, sondern gegenüber allem, was ihm begegnen kann, die Möglichkeit des Mitseins.« Haucke, K. (2000), *Plessner zur Einführung*. Hamburg, S. 162.

<sup>315</sup>Diese Frage wirft Mitscherlich in ihrer umfassenden Studie zu Plessners Naturphilosophie auf. Nach Mitscherlich ist Mitwelt als konstitutives Moment für die menschliche Welt zu sehen und jenseits von der Doppelaspektivität zwischen Innen und Außen sowie von der menschlichen Pluralität zu betrachten. Mitscherlich bedient sich der in der jüngsten Forschung stark verbreiteten idealistischen Lesart, die Plessners Mitwelt mit der Konzeption des absoluten Ichs vergleicht: »Indem es damit zugleich von der individuellen Ichheit abgehoben ist, bildet das allgemeine Ich die ursprüngliche Einheit aller Menschen.« Mitscherlich (2007), S. 209. Ebenso vgl. Schneider, N. (2010), *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*. Berlin, S. 194-196. Kämpf verweist zusätzlich auf den Zusammenhang von Mitwelt und Innenwelt, der es dem Menschen ermöglicht, die individuelle und gegenseitige Sphäre zugleich zu erfassen. Vgl. Kämpf, H. (2003), *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin, S. 308-311.

<sup>316</sup>GS IV, S. 379.

<sup>317</sup>Ebd.

schiedene Räume sind. Diesen Punkt spricht auch McDowell an, ohne dass dieser sich jedoch auf die philosophische Anthropologie bezieht.

Die zweite Möglichkeit wäre ein Verständnis von Mitwelt, das diese nicht als selbstständige Welt, sondern gleichsam als ein Konstrukt des Menschen in seiner Auffassung als soziale Person begreift. Einem solchen Verständnis wäre zwar kein metaphysisches Prinzip voraussetzen, dennoch steht ein solcher Konstruktivismus nicht in Plessners Sinn.

Die dritte Möglichkeit ist die Deutung von Mitwelt als Mitverhältnis, das aufgrund der Exzentrizität des Menschen ausschließlich von diesem als Sphäre erkannt und vergegenständlicht werden kann. Die Tatsache des Miteinanders alles Lebendigen, die allen Lebewesen gemein ist, wird beim Menschen zu einer eigenständigen Sphäre des Wir erhoben. Es wäre jedoch dem Geist zuzurechnen, dass der Mensch zu einer solchen Verdinglichung des Mitverhältnis als Mitwelt überhaupt in der Lage ist. An diesem hat der Mensch Teil, was die Mitwelt erst als solche ausmacht. Als verdinglichtes Mitverhältnis hätte Mitwelt zwar keine eigene Substanz, sie wäre jedoch auch nicht auf die Person als ihr einziges Element zu beschränken – Pflanzen und Tiere wären als lebendige Wesen ebenso in ihr vorhanden, auch wenn diese solch eine welthaften Verdinglichung nicht erfassen können. Ein solches Verständnis könnte die Mitwelt allerdings nicht mehr als selbstreferentielles System begreifen.

Folglich würde sich hier der Mensch als oberste Stufe des Organischen durch seine Teilhabe am Geist vom Tier unterscheiden und nicht mehr allein durch seine Positionalität als exzentrisches Wesen. Möglich ist dies jedoch erst, wenn der Geistbegriff den Inhalt der Mitwelt begründet. Als Ergebnis wäre man bei einer Geistmetaphysik angelangt, wie sie von Scheler vorausgesetzt wird<sup>318</sup>. Offen bleibt also die Frage nach dem Inhalt der Mitwelt, die den Anschein hat, von Plessner aus dem Konzept der menschlichen Exzentrizität konstruiert worden zu sein.

Anstatt eine Antwort auf dieses Problem zu liefern, leitet Plessner zu seinen anthropologischen Grundgesetzen über, die die Verwirklichung des Geistes in Naturwissenschaft, Geschichte, Kultur und Gesellschaft begreifen. Hier zeigt er, inwiefern die menschliche Geschichte als Spur des Ausdruckes der Mitwelt zu sehen ist. Durch die so dargelegte Konzeption der Mitwelt begründet Plessner keine neue Sphäre, sondern übernimmt das gängige Verständnis einer sozialen Sphäre des Menschen, die nicht nur empirisch, sondern mit der Kategorie der Positionalität zu begreifen ist. Für die Frage nach der Mitwelt bedeutet dies, dass menschliche Kultur und Gesellschaft als Ausprägungen des Geistes anzusehen sind. Diesem möchte

---

<sup>318</sup>Hans-Peter Krüger weist darauf hin, dass Plessner hier im »transzendentalen Rückschlußverfahren« die von Anfang an investierte Geistbegrifflichkeit wieder einholt. Vgl. Krüger, H.-P. (2009), *'Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik'*. Band 23, Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband. Berlin, S. 159. Auch er erkennt das Problem, das sich ergibt, wenn der Geist außernatürlich situiert ist. Steht der Geist nämlich außerhalb der Natur, ist auch die personenbezogene Mitwelt des Menschen aus der lebendigen Natur auszuklammern. Folglich würde sich hier ein neuer Dualismus zwischen Tier und Person ergeben, der Plessners eigentlichem Vorhaben widerspricht. Laut Krüger liefert Plessner deshalb seine drei anthropologischen Grundgesetze. Ist das Ausleben der in diesen begründeten »Verhaltensambivalenzen« in der Gesellschaft nicht möglich, würde eine Scheler'sche Konzeption des geschichtlichen und außerhalb der Natur positionierten Geistes eingreifen. Vgl. ebd., S. 162.

Plessner jedoch keine metaphysische Realität zusprechen.

Insgesamt ergibt sich die Vermutung, dass Plessner mit seiner Eingrenzung der menschlichen Mitwelt eine Begeisterung im Sinne eines intuitiven Anthropomorphismus vermeiden möchte, wie es bei Scheler der Fall ist. Dieser geht den eindeutigeren Weg und versucht Intuition und Emotion philosophisch zu begreifen. Der Preis hierfür ist die Annahme einer Alleinheit und folglich eine erhöhte Schwierigkeit, Einfluss auf die Naturwissenschaften nehmen zu können. Plessner argumentiert ebenso wie Scheler für eine Erweiterung der Naturwissenschaft. Das Ziel von beiden ist den Menschen und seine Beziehung zur Natur zu erklären.

In seinem Bestreben die Philosophie hierzu nicht konträr zu den Naturwissenschaften laufen zu lassen, greift Plessner mit seinem Anthropomorphismusvorwurf auf ein geläufiges Argument der Naturwissenschaften zurück. Wenn das Programm der Anthropologie eine Alternative zum Dualismus darstellen soll, erscheint in Bezug auf den Inhalt der Mitwelt Plessners Anthropomorphismusvorwurf zum Rest seiner Konzeption gegenläufig. Das anthropologische Programm basiert nämlich grundlegend auf der Existenz empirisch nicht messbarer Tatsachen. Solche nicht quantifizierbaren Tatsachen, wie z. B. das Leben und die Innenwelt, sind ganz im Sinne der Phänomenologie als Gegenstände der Erfahrung zu begreifen. Für die empirische Wissenschaft gleicht die Methodik der Anthropologie jedoch einer intuitive Herangehensweise und ist damit unwissenschaftlich. Wenn Plessner in Bezug auf den Anthropomorphismus versucht, jene Unwissenschaftlichkeit als Argument zu verwenden, nimmt er Bezug auf diesen Common-Sense der Naturwissenschaften, der sich auch gegen seine Philosophie richtet. Hierbei ist es je nach Lesart offen, inwiefern Plessner selbst eine vollständige Abschaffung der Metaphysik zuzuschreiben ist.<sup>319</sup>

### 5.5.1. Die anthropologischen Grundgesetze

Im Anschluss an seine Darlegung der Exzentrizität und der Mitwelt des Menschen formuliert Plessner die drei anthropologischen Grundgesetze *natürliche Künstlichkeit*, *vermittelte Unmittelbarkeit* und *utopischer Standort*<sup>320</sup>. Insbesondere das erste Grundgesetz ist für das Verständnis der zweiten Natur als Kultur des Menschen grundlegend. Das zweite Gesetz er-

<sup>319</sup> Grundsätzlich ist entweder die Naturphilosophie als Bio-Philosophie vor die Anthropologie zu setzen, was die *Stufen* zu einer Ontologie der Natur erheben würde, oder Naturphilosophie und Anthropologie stünden im gleichen Verhältnis zueinander. Die Entscheidung für die eine oder andere Lesart entscheidet sich laut Schürmann in der späten Schrift *Macht und menschliche Natur*. Vgl. Schürmann, V. (2005), 'Natur als Fremdes'. In: Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld, S. 47.

<sup>320</sup> Kämpf erklärt die paradoxe Namensgebung der anthropologischen Grundgesetze mit einer Widersprüchlichkeit der exzentrischen Positionalität, durch die alle drei Grundgesetze begründet sind. Sie betont, dass Plessner durch die paradoxen Bestimmungen zeigen möchte, dass die Eindeutigkeit von Sprache in der Philosophie zu Diskrepanzen führt, die ihrerseits von dialektischen und paradoxen Bestimmungen gekennzeichnet ist. Vgl. Kämpf, H. (2001), *Helmuth Plessner. Eine Einführung*. Düsseldorf, S. 67. Haucke weist hingegen darauf hin, dass die Inhalte der Grundgesetze fließend ineinander übergehen und begrifflich nicht vollständig voneinander zu trennen sind. Vgl. Haucke (2000), S. 158.



klärt dessen Bewusstsein und Geschichte. Das dritte anthropologische Grundgesetz begründet das menschliche Verständnis von Gott und Religion.

Anhand des ersten Grundgesetzes *natürliche Künstlichkeit* erklärt Plessner, warum der Mensch überhaupt ein Bedürfnis hat, die Natur umzuformen. Es besagt, dass der Mensch aufgrund seiner exzentrischen Positionalität seine Mitte auf andere Weise in der Welt verankern muss. Denn im Gegensatz zum Tier ist diese kein fester Kern, aus dem jener handelt, sondern über den er sich erhebt und den er sich vergegenständlicht. Der Besitz einer losgelösten Mitte hat jedoch zur Folge, dass der Mensch zum rastlosen Wesen wird. Auf der ständigen Suche nach seiner Heimat verspürt der Mensch ein existenzielles Ausgeliefertsein. Dadurch befindet er sich in einem Ungleichgewicht, das auf das gedoppelte Verhältnis der Reflexion seiner Positionalität zurückzuführen ist. Jener Bedürftigkeit und Nacktheit wirkt der Mensch durch die Bildung als zweite Natur in Form von Künstlichkeit entgegen.

Kultur wird zum »Movens für alle spezifisch menschliche, d. h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitenden Tätigkeit, der letzte Grund für das Werkzeug und dasjenige, dem es dient«<sup>321</sup>. Die Stellung des Menschen verfügt demnach über eine Ergänzungsbedürftigkeit, die er mit künstlichen Mitteln zu kompensieren versucht: Er lebt, indem er ein Leben führt und ist, indem er sich zu etwas macht.

Durch den Mangel an Instinkten hat er keine unmittelbare Existenz und keine direkte Bezogenheit zur Welt. Dennoch verspürt er eine tiefe Sehnsucht nach Natürlichkeit, die er als temporäre Heimat außerhalb der Natur zu verwirklichen sucht. Dies erklärt seine notwendige Progression und seinen ständigen Drang zur Expansion, die beide kein Verweilen zulassen. Laut Plessner ist dies allerdings nicht im Sinne der Entfremdung, sondern als Konsequenz seiner Positionalität zu verstehen: Künstlichkeit und expandierendes Verhalten sind dem Menschen aufgrund seiner Daseinsform regelrecht auferzungen.

Plessner lehnt eine spiritualistische Erklärung der Kultur ab, die allein auf den Geist bezogen ist. Ebenso verwirft er eine naturalistische Erklärung, die den Geist aus der Natur ableiten möchte. Von beiden Theorien ist die naturalistische ihm zufolge vorzuziehen, da sie versucht, den Entwicklungsgang der Kultur geschichtlich nachzuvollziehen und nicht als bloßes Abbild eines ideellen Reiches aufzufassen. Hierzu zählt die Evolutionstheorie von Darwin, die die Ausbildung des menschlichen Großhirns, seines aufrechten Ganges und seiner Hände als Ausgangspunkt der menschlichen Kultur begreift.

Als psychologische Modifikation der Theorie sieht Plessner die Furcht vor der Natur als grundlegenden Antrieb des Menschen, Werkzeuge zum eigenen Schutz zu produzieren. Der Annahme der menschlichen Furcht stellt er Argumente entgegen, die auf der exzentrischen Positionalität des Menschen basieren. So fragt er, weshalb der Mensch Furcht haben sollte, wenn er in seiner physischen Ausstattung anderen Arten weitaus überlegen ist. Die Todesfurcht des Menschen lässt Plessner zwar als kulturbildend gelten, er weigert sich jedoch, sie als Grund und Ursprung der menschlichen Kultur überhaupt anzusehen. Der Mensch hat nämlich nicht als einziges Lebewesen Furcht vor dem Tod. Er ist jedoch das einzige Lebewe-

---

<sup>321</sup>GS IV, S. 385.

sen, das sich aufgrund seiner Positionalität um sein Dasein und um das anderer Lebewesen sorgen kann.

Künstlichkeit ist das Mittel, mit dem der Mensch mit sich und der Welt wieder ins Gleichgewicht kommt. Das bedeutet jedoch nicht, dass Kultur eine Überkompensation von Minderwertigkeitskomplexen darstellt, sprich, dass der Mensch aus einem gestörten Gleichgewicht heraus handelt. Vielmehr ist sie als notwendiger Prozess dafür anzusehen, damit dieser überhaupt ins Gleichgewicht gelangen kann. Der Mensch ist nämlich aufgrund seines Über-sich-Stehens von Natur aus ein halbes Wesen. Die Kultur als natürlicher Prozess ist ein ständiger Verbesserungsvorgang, der u. a. zum Schutz des Menschen dient.

Die Ausgangssituation des Menschen auf psychologistische oder naturalistische Weise auszuliegen, würde sie laut Plessner als eine krankhafte Situation auffassen. In einer negativen Modifikation der naturalistischen Sichtweise würde der Mensch einem Tier gleichen, das sich durch die Bildung eines Parasiten namens »Großhirn« im Ungleichgewicht befindet. Plessner dreht diese Deutung ins Absurde, indem er die mit der Gehirnzunahme eingehende Ausbildung der Intelligenz und Bewusstsein der Welt als die eventuelle »Selbsttäuschung eines biologisch entarteten, vom Gehirnpolypen ausgesogenen Lebewesens«<sup>322</sup> beschreibt, dem Werkzeuge und Kultur als Krücke dienen, um sich am Leben zu erhalten. Wenn der Geist und seine Phänomene aus biologischen Prozessen hergeleitet werden, bleibt einem nichts anderes übrig, als den Menschen als Tier anzusehen. Dies bezeichnet Plessner als Kardinalfehler, der dann begangen wird, wenn der Mensch zugleich als Mensch und als Naturwesen gedacht wird. Laut Plessner müsste die Verabsolutierung eines Symptoms des menschlichen Daseins zugleich all das erklären, was den Menschen ausmacht. Neben Darwin zählt er Vertreter wie Freud, Nietzsche, Simmel, Schopenhauer, Wundt, Marx und Adler zur gleichen Gruppe naturalistischer Geist- und Kulturdeuter. Diese sind laut Plessner nicht in der Lage, das Phänomen Kultur im vollen Umfang zu begreifen, da sie sich in den Zirkeln des Empirismus bewegen.

Wie im dritten Kapitel der vorliegenden Untersuchung gezeigt wurde, macht McDowell sich ebenso dieses Kardinalfehlers schuldig, indem er die Konzeption des Menschen und die Frage unhinterfragt lässt und die Konzeption von Darwin übernimmt. Eine psychologistische Deutung des Geistes und der Kultur begreift den Menschen als krankes, eine biologistische hingegen als gesundes Tier. Den Menschen jedoch nicht als Tier zu begreifen, ist das Ziel der philosophischen Anthropologie. Eine Umgehung des naturalistischen Fehlschlusses hat daher in der exzentrischen Positionalität des Menschen zu gründen.

So bricht ihm immer wieder unter den Händen das Leben seiner eigenen Existenz in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in *Sein* und *Sollen* auseinander. Dieser Gegensatz besteht. Naturgesetz tritt gegen Sittengesetz, Pflicht kämpft mit Neigung, der Konflikt ist die Mitte seiner Existenz, wie sie sich stellt [...]. Er ist von Natur sittsam, ein sich im Modus der Aufforderung selbst bändigender, domestizierender Organismus. Er kann ohne Sitte und Bindung an irreale Normen [...] nicht existieren. So wird ihm der Wesenstatbestand seiner

---

<sup>322</sup>Ebd., S. 388.

Positionalität zum sogenannten Gewissen, zum Quellpunkt der Sittlichkeit und der konkreten Moral.<sup>323</sup>

Das zweite Grundgesetz *vermittelte Unmittelbarkeit* besagt, dass das Verhältnis des Menschen zu seinem Umfeld und zu sich eine distanzierte Beziehung ist. Die Erkenntnisinhalte dieser Beziehung sind als phänomenologisch verstandene Inhalte des Bewusstseins zu sehen.

Der Mensch drückt sich aus und verschafft sich durch die Intentionalität einen Zugang zur Welt. Kultur ist hier nicht als Manifestation einer konkreten Form auszulegen. Vielmehr ist sie laut Plessner als ein gleichsam illusionärer Antrieb für ein kulturelles Schaffen des Menschen zu verstehen, mit dem er seine Natürlichkeit wiedererlangen möchte. Der Mensch entdeckt die von der Natur vorgegebenen Materialien, was ihn dazu bringt, Dinge zu erfinden. Die Erfindungen sind laut Plessner nicht im Sinne eines Suchens und Findens zu begreifen, sondern erweisen sich als Glücksgriff. Es sei an die Geschichte des Penicillins erinnert, die einen solchen Glücksgriff darstellt, indem Alexander Fleming die bakterientötende Wirkung des Penicillins anhand einer verschimmelten Bakterienkultur entdeckte, das später als Antibiotikum bekannt wurde; oder, wie Plessner anführt, an die Entdeckung von Schallwellen und deren magnetische Übertragung als Ton, was die Erfindung des Grammophons begründete. Der Mensch setzt Möglichkeit in Wirklichkeit um und bringt die Materie in eine bestimmte Form, was die Künstlichkeit des Menschen als Produktivität charakterisiert. Das Werkzeug ist dabei Ausdruck des Tatbestandes. Allein die Art und Weise, wie sich eine Form zum Tatbestand findet, ist apriorisch zu verstehen. So existiert der Tatbestand bereits vor dem Werkzeug. Allerdings spricht Plessner nicht von Formen oder Inhalten a priori<sup>324</sup>. Dies ist auf die exzentrische Positionsform des Menschen zurückzuführen, die diesen als *zoon politikon* sowie seine Künstlichkeit als Ausdruck seiner Mitwelt begründet.

Wie gezeigt wurde, gibt es bei der Pflanze keine positionale Beziehung von Lebenssubjekt und Medium als Beziehung. Erst beim Tier wird eine solche positional begründete Beziehung erreicht, die jedoch eine indirekte ist. Der Grund hierfür ist, dass das Tier aufgrund seiner geschlossenen Form aus seiner Mitte heraus mit der Umwelt interagieren kann, ohne sich jedoch dessen bewusst zu sein. Erst beim Menschen findet sich eine direkte Vermittlung, weil der Mensch in dieser Vermittlung steht und sich dieser bewusst ist. Hier erweitert sich die geschlossene Organisationsform des Tieres durch die Beziehung zu sich selbst. Durch das gedoppelte Verhältnis der Reflexion ergibt sich das Ich des Menschen *qua* Selbstbewusstsein. Dennoch bleibt die positionale Stellung des Tieres auch beim Menschen erhalten. In Beziehung zu den äußeren Dingen ergibt sich eine vermittelte Unmittelbarkeit, eine indirekte Direktheit, die sich aus dem gebrochenen Wesen des Menschen ergibt. Der Grund ist das Hinter-sich-Stehen des Menschen, das eine Unmittelbarkeit zum Umfeld gewährleistet: »Der Mensch lebt in einem Umfeld von Weltcharakter.«<sup>325</sup> Das Darüberstehen konstituiert eine, dem Menschen eigene Bewusstseinsimmanenz. Dies bedeutet, dass die Erfahrung des Men-

---

<sup>323</sup>Ebd., S. 391-392.

<sup>324</sup>Vgl. ebd., S. 399

<sup>325</sup>Ebd., S. 403.

schen als Inhalt des Bewusstseins und nicht als Erfahrung im Bewusstsein zu verstehen ist. Wie die Natur in Abhebung des Menschen, ist das Außen von seiner Mitte stets als distanzierendes Verhältnis in Form von Bewusstseinsinhalten und Erscheinungen zu sehen. Das Wissen darüber ist dem Menschen unmittelbar gegeben.

Die Frage nach Subjektivität und Objektivität erhält durch die Positionalität als Beziehung zu sich und zur Außenwelt eine andere Perspektive. Durch die geschlossene Organisationsform und zentrale Ausrichtung kann das Tier Erscheinungen nicht als Erscheinungen begreifen.

Dessen Umwelt ist dennoch subjektiv vom Tier gesetzt. Plessner behauptet, dass das Tier über die Subjektivität hinaus keine Objektivität hat. Ein Inhalt der Erfahrung als Bewusstseinsinhalt kommt allein dem exzentrischen Lebewesen Mensch zu, das sowohl Subjektivität als auch Objektivität besitzt. Der Mensch entdeckt in dieser vermittelten Unmittelbarkeit seine Immanenz. Das Wissen über die Dinge schiebt sich gleichsam zwischen ihn und die Objekte, die ausnahmslos als Bewusstseinsinhalte zu begreifen sind. Hieraus ergibt sich die Welt des Menschen. In diesem Weltcharakter begründet sich folglich sein Urhebertum, das insgesamt die Sphäre der Kultur bezeichnet. Ihr Ursprung ist das Sehnen nach Natürlichkeit. In Wahrheit jedoch entfernt er sich durch das künstliche Schaffen immer weiter von ihr. Die exzentrische Positionalität führt daher zu einem unendlichen Fortschrittsdenken, das keinen Halt in der Welt finden kann.

Das dritte Grundgesetz begründet Religion und Metaphysik mit dem Gedanken der fehlenden Heimat und gefühlten Verlorenheit des Menschen. Im Glauben an Gott oder einen ewigen Weltgrund kann sich der Mensch festhalten, während er in der Außenwelt immer weiter ins Unendliche fortschreitet. Die Verankerung der losgelösten Mitte des Menschen im Glauben gleicht jedoch einer Utopie, da dieser dem ständigen Zweifel ausgesetzt ist. Aus diesem Grunde bezeichnet Plessner das dritte anthropologische Grundgesetz als *utopischen Standort*. Der Mensch isoliert sich durch seine exzentrische Positionalität daraus, wovon er körperlich ein Teil ist. Hierdurch ergibt sich ein Paradoxon, dem der Mensch durch den Glauben und der Idee Gottes zu entkommen versucht.

Geht man mit den ersten beiden anthropologischen Grundgesetzen davon aus, dass menschliche Gesellschaft, Kultur, Kunst, Naturwissenschaft etc. allein als Ausdruck der Mitwelt zu betrachten sind, bleibt die Frage bestehen, wie die Mitwelt als nicht-absolute, abgeschlossene Sphäre mit der Natur, sprich, wie die zweite Natur mit der ersten Natur interagiert. Die Erklärung der anthropologischen Grundgesetze, dass das Geistige keine eigene Realität besitzt, sondern sich allein in der menschlichen Welt kraft der Positionalität des Menschen unterschiedlich ausdrückt, vermag die Frage nicht vollends zu beantworten<sup>326</sup>.

Laut Plessner sehnt sich der Mensch nach der ersten Natur, was sich in dessen zweiten Natur ausdrückt. Gemäß der Darlegung in den *Stufen* wäre es allerdings falsch zu behaupten, dass der technologische Fortschritt ebenso wie die Errungenschaften der Naturwissenschaften ra-

---

<sup>326</sup>Haucke verteidigt dies, indem er nahe legt, dass Plessner auf den wenigen Seiten des letzten Kapitels der *Stufen* eine unausgearbeitete Form eines Gedankens liefert, der den Philosophen noch über Jahrzehnte beschäftigen wird. Vgl. Haucke (2000), S. 158.

dikal abzulehnen sind. Umtriebiges und expansives Handeln gehört zur Wesensbestimmung des Menschen dazu<sup>327</sup>. Kultur ist daher als Prozess anzusehen, der in der ständigen Suche nach jenem Gleichgewicht anfängt. Der Prozess mündet darin, dass der Mensch die Ursache seines Handelns in der exzentrischen Positionalität erkennt, also in seinem Wesen und Dasein und nicht in der Außenwelt. Plessners Philosophie liefert hierzu die theoretische Grundlage, indem sie zeigt, warum der Mensch als mehr als eine Maschine zu begreifen ist. Das Gleiche gilt für die außermenschliche Natur, die vom Menschen in seiner unermüdlichen Suche nach einer festen Mitte ständig umgeformt wird. Exzentrizität beinhaltet nämlich eine Heimatlosigkeit, die den Menschen zu einem ständigen Fortschreiten anspornt, ihn jedoch nie zum eigentlichen Ziel gelangen lässt.

Das utilitaristische Diktum der Herrschaft über die Natur erhält hierdurch eine pragmatische Wendung, die Plessner allerdings nicht im Sinne einer Umweltethik auf die Mitwelt überträgt. Die Mitwelt ist nämlich durch eine generelle Austauschbarkeit des individuellen Menschen im »Wir« als Raum des Ethischen zu sehen<sup>328</sup>. Sie ist ein sozialer Raum, da in diesem die Grenzen des menschlichen Miteinanders gesetzt sind. Plessners Übergang von der philosophischen Anthropologie zur politischen Anthropologie ist durch diese *Grenzen der Gemeinschaft* als Mitwelt des Menschen zu verstehen<sup>329</sup>. Plessners anthropozentrische Konzeption von Politik, Recht, Gesellschaft und Moral, die sich aus der exzentrischen Positionalität des Menschen ergeben, reicht also nicht in den Raum der Natur hinein.

Es lässt sich festhalten, dass der Lebensbegriff aufgrund Plessners Methode keinen Einzug in die ethische Gemeinschaft des Menschen finden kann. Wie diskutiert wurde, macht dies zwar innerhalb seiner Konzeption Sinn, da der Mensch durch seine Doppelaspektivität und Exzentrizität begriffen wird und dadurch einerseits am Mitverhältnis und andererseits an der Mitwelt teilhat. Dennoch bleiben im Argument selbst Unklarheiten bestehen, die Plessners Darstellung der anthropologischen Grundgesetze nicht ausreichend beseitigen kann. So ist insbesondere der Unterschied zwischen Mitwelt und Mitverhältnis nicht eindeutig genug, was sich nur bedingt mit Plessners Methodik verteidigen lässt.

<sup>327</sup>Sandkühler behauptet auf ähnliche Weise, dass die Marktwirtschaft bei »günstiger Auffassung« als Naturzustand des Menschen betrachtet werden kann. Zugleich ist für diesen »die Tiernatur des Menschen« als ein »Mechanismus der Kausalität [...] in den Schranken der geschichtlichen Anthropologie unumwundbar anzuerkennen.« Vgl. Sandkühler, H.; Vega, R. de la/Sandkühler, H. (Hrsg.) (1974), *Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt a.M., S. 63; 73 f.

<sup>328</sup>Vgl. Hetzel, A. (2005), 'Der Mensch als praktischer Anspruch. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie'. In: Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld, S. 248.

<sup>329</sup>Die gleichnamige Schrift, die vier Jahre vor den *Stufen* veröffentlicht wurde, kann ebenso wie die spätere politische Schrift *Macht und menschliche Natur* (1931) als Ergebnis der *Stufen* gelesen werden. Diese Lesart wird insbesondere von Kramme vertreten. Vgl. Kramme, R. (1989), *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*. Berlin, S. 21 Holz hingegen sagt, dass Plessner in seinen frühen Aufsätzen vor den *Stufen* notwendig die Anthropologie auf die Sozialphilosophie ausweiten musste. Vgl. Holz, H. H. (2003), *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*. Bielefeld, S. 137.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Arnold Gehlens Schrift *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) gilt allgemein als das dritte große Werk der philosophischen Anthropologie. In seiner Schrift möchte Gehlen jeglichen Überbau von Geist und Metaphysik für eine Theorie des Menschen vollständig entfernen. Seine Philosophie ist somit durchgehend empirisch geprägt.<sup>330</sup>

Gehlen begreift den Menschen als biologisches Sonderproblem. Dies begründet er mit dem evolutiven Aspekt und mit der Geistesgeschichte. Die Beantwortung der Frage nach dem Menschen kann laut Gehlen aufgrund der Divergenz zwischen Metaphysik bzw. Religion und Naturwissenschaften bzw. Evolutionsbiologie nicht allein aus einer dieser Positionen heraus beantwortet werden. Deren Ansatz ist nämlich der, dass außermenschliche Kategorien zur Beschreibung des ganzen Menschen als notwendig angesehen werden. Gehlen möchte dieser Annahme widersprechen, indem er die Beschreibung des menschlichen Wesens ausschließlich mit Begriffen vornimmt, die innerhalb der menschlichen Kategorie liegen. Dennoch gilt es einen Reduktionismus zu vermeiden, der seiner Meinung nach mit dem Geistesbegriff vollzogen wird. Hierfür stützt sich Gehlen auf die von Hartmann begründete Schichtontologie:

Um in den Begriffen der neuen Ontologie N. Hartmanns zu sprechen: es kommt uns darauf an, unbeschadet der von vornherein zugestandenen Unmöglichkeit, den „Geist“ auf das „Leben“

---

<sup>330</sup>Christian Thies charakterisiert Gehlens Werk dennoch als bruchstückhaft. Thies zufolge reicht sein Denken von phänomenologisch-existenzialistischen, idealistischen und anthropologischen Überlegungen hin zu institutionstheoretischen, soziologischen und kultur-anthropologischen Studien. Vgl. Thies, C. (1997), *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Hamburg, S. 29-30. Letztere drei vollziehen sich nach Gehlens soziologischer Wende 1947. Im selben Jahr veröffentlicht dieser eine vollständig revidierte Fassung seines Hauptwerkes *Der Mensch*. In der einschlägigen Literatur spalten sich die Meinungen grundlegend zwischen überzeugten Vertretern und Autoren, die Gehlens Lehre vehement ablehnen. Zu letzteren ist repräsentativ Hagemann-White zu nennen. Vgl. Hagemann-White, C. (1973), *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. Ebenso vgl. Weiss, J. (1971), *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*. Freiburg. Der Grund für diese starke Meinungsdivergenz in der Forschung liegt auch in der Biographie Gehlens begründet, die im Gegensatz zu Plessners Flucht ins Ausland während des Nationalsozialismus, eine wissenschaftliche Karriere zu dieser Zeit aufweist. Ab 1942 distanziert sich Gehlen offiziell von der nationalsozialistischen Ideologie. Überhaupt enthält seine Philosophie kein rassistisches Gedankengut, da für Gehlen die Anthropologie vor jeder Rassenüberlegung zu stehen hat. Gehlen bezeichnet sich nach dieser Zeit selbst als Mitläufer. Dies mag auch der Grund für seine soziologische Wende sein, nach welcher er offen die Gräueltaten des Zweiten Weltkrieges anspricht, die das deutsche Volk zu verantworten habe. Thies verweist hierzu auf MH, S. 185. Vgl. Thies (1997), S. 32-42 und vgl. Thies, C. (2000), *Gehlen zur Einführung*. Hamburg, S. 32-42. Samson fordert bezogen auf die umstrittene Person Arnold Gehlens daher auf, dessen Werk »sine ira et studio« zu begegnen. Vgl. Samson, L. (1977), *Naturteleologie und Freiheit bei Anthropologie. Systematisch-historische Untersuchungen*. Freiburg, München, S. 13.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

*zurückzuführen*, diejenigen Kategorien zu finden, die „durchlaufen“, die also das Zusammenbestehen dieser Schichten möglich machen.<sup>331</sup>

Die Abstammungslehre, die den Menschen in eine Reihe mit Insekten und Säugetieren stellt, wird es seiner Meinung nach niemals schaffen, das wesensspezifische Merkmal des Menschen hervorzubringen. Eine *Sonderstellung* des Menschen impliziert nämlich eine *Absonderung* von subhumanen Spezies. Die Gesamtheit dieser Absonderung vollständig darzustellen wurde vor der Anthropologie noch nie versucht, bzw. ist nie gelungen. Als ersten Grund hierfür nennt Gehlen die Divergenz von Innen und Außen, die die Philosophie des 20. Jh. beschäftigt. Die Wurzel liegt im Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* begründet. Für Gehlen steht fest: Der Mensch *ist* eine Einheit von Leib und Seele. Diese Behauptung für sich alleine genommen entspricht zwar einer Negation des Leib-Seele-Dualismus. In ihr wird jedoch keine positive Beschreibung des Menschen ausgedrückt. Diese positive Auffassung des Menschen entsprechend darzulegen ist das Vorhaben seines Werkes.

Die zweite Ursache für eine unzureichende Gesamtdarstellung des Menschen ist eine fehlende Gesamttheorie, die die Einzelwissenschaften in sich umfasst. Durch die Aufspaltung in Biologie, Psychologie, Soziologie usw. ist es Gehlen zufolge nicht möglich, einen ganzheitlichen Überblick über das Wesen des Menschen zu erhalten. Die einzelnen behandelten Aspekte scheitern mangels fachübergreifenden Wissens immer am Gesamtbild. Denn der Mensch ist, wie Nietzsche sagt, das noch nicht festgestellte Tier<sup>332</sup>.

Gehlen interpretiert Nietzsches berühmten Aphorismus auf eine gedoppelte Weise. In seiner ersten Bedeutung besagt der Satz, dass der Mensch noch nicht eindeutig von der Wissenschaft in seiner Gänze erfasst wurde. Die zweite Bedeutung ist, dass der Mensch als Tier unfertig ist. Darüber hinaus hat er einen Selbstbezug, den Tiere nicht aufweisen. Der Mensch lebt nicht nur, sondern führt ein Leben. Er findet sich als Wesen mit einer Aufgabe wieder. Hierfür muss ein Organisationsprinzip gelten, das die Natur erschaffen hat und sich laut Gehlen nicht als Fortführung der Abstammung von Menschenaffen verstehen lässt. Um jene menschliche Aufgabe zu deuten, bedarf es der anthropologischen Wissenschaft, die nicht reduktionistisch verfährt und den Mensch als Gesamten im Blick hat. Nietzsches Ausspruch wird daher zum Leitmotiv von Gehlens Schrift.

An Scheler kritisiert er, dass dieser von falschen Annahmen in Bezug auf die Leistungssteigerung von niederen Lebensformen zu höheren ausgeht. Dies zeigt sich in der Stufenfolge der Psyche an Instinkt, Gewohnheit, praktischer Intelligenz des Tieres und menschlicher Intelligenz. Problematisch erweist sich hierbei Schelers Verwendung des Geistbegriffes, den er dem Menschen als Vereinigung der niederen Entwicklungsstufen gewissermaßen aufpfropft. Dies begründet Gehlen mit einem falsch interpretierten Verhältnis zwischen Mensch und Tier, von dem Scheler seiner Meinung nach ausgeht. Wenn Geist als ein dem Leben entgegengesetztes Prinzip verstanden wird, das sich aus lebensweltlichen Kräften nährt, ähnelt er Gehlen zufolge einem Parasiten. Die Frage ist, ob eine stufenförmige Psychologie von Tier zu Mensch

---

<sup>331</sup>GA 3, S. 7.

<sup>332</sup>Vgl. FN II, S. 623.

kontinuierlich als quantitative Intelligenzzunahme zu verstehen ist, oder ob der Unterschied zwischen Mensch und Tier qualitativ zu begreifen ist, was im Geistbegriff begründet wäre. Ersteres Verständnis des Menschen umfasst die Vorgehensweise der Evolutionstheorie, die zweite jene Schelers, der den Geist dem Physischen gegenüberstellt. Gehlen bemängelt, dass Scheler einen graduellen Übergang bis zum Menschen annimmt, aber dann plötzlich den Geist den vorangegangenen Formen der Intelligenz entgegengesetzt. Dennoch ist er Schelers Denkweise nicht gänzlich abgeneigt. Nach Schelers Tod lobt er dessen Genialität, die allerdings auf obsoletere Denkmuster zurückgreife und Scheler den Ruf eines neuartigen Spinozisten eingebracht habe. So sagt Gehlen in seinem später veröffentlichten Aufsatz *Das Menschenbild in der modernen Anthropologie* (1958): »Das Modell war großzügig und überzeugend, doch blieb ein unaufhebbarer Dualismus zurück zwischen der biologischen Seite und jenem anderen, dem Leben überhaupt entgegengesetzten Prinzip, dem Geist«<sup>333</sup>.

Auf der anderen Seite fällt sein Urteil in seinem späten Aufsatz *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers* (1975) trotz aller Bewunderung für Scheler und seine »katalysatorische Genialität«<sup>334</sup> wenig glimpflich aus. Hier bezeichnet er Scheler als Vertreter einer nicht mehr zeitgemäßen Sichtweise und stellt ihn dadurch in eine Reihe mit Spinoza, Schelling und Schopenhauer. Das Problem einer solchen Aussage sieht Gehlen besonders in der Annahme eines menschlichen Seinskerns, der als Geist außerweltlich im Jenseits verortet ist. Gehlen wirft Scheler daher eine spekulative Philosophie vor, die einerseits Geist und Drang in den Mittelpunkt stellt, die wiederum gemeinsam das Leben bedingen sollen. Andererseits verlegt Scheler den Geist als weltexzentrischen Seinskern des Menschen außerhalb der Welt<sup>335</sup>. Demzufolge ist hier das wesensbestimmende Prinzip des Menschen dem Leben entgegengesetzt, was sich nicht in einer kausalen Abfolge der Menschheitsentwicklung nachverfolgen lässt, sondern auf den unbestimmten Urgrund zurückfällt. Gehlen bezichtigt Scheler dadurch eines Gnostizismus, indem der menschliche Geist am Absoluten teilhat und gleichzeitig eine Position einnimmt, die der Natur entgegengesetzt ist.

## 6.1. Der Mensch als Mängelwesen

Gehlen's Vorschlag ist es, den Menschen mittels eines einheitlichen Strukturgesetzes zu begreifen. Hierdurch würde dessen Wesensunterschied nicht mehr allein im Geistbegriff begründet liegen. Er definiert den Menschen grundlegend als Wesen, das handelt. Diese Definition kann durch den Geistbegriff nicht abgedeckt werden, wodurch er einen anderen Ansatz als Scheler verfolgt. Die Physiognomie und der Geist des Menschen sind Gehlen zufolge vollständig auf das menschliche Handeln auszulegen. In Bezug auf den Intellekt behauptet er, dass dieser nicht als Fortführung des Instinktes zu sehen ist, sondern beide sich gegenseitig ausschließen.

---

<sup>333</sup>GA 4, S. 166.

<sup>334</sup>Ebd., S. 249.

<sup>335</sup>Vgl. ebd., S. 247 f.



Zur Veranschaulichung genügen ihm Beispiele aus der Insektenwelt, in denen ein intelligentes Verhalten präsentiert wird. Intelligenz ist laut Gehlen nämlich ebensowenig aus einer zoologischen Hierarchie heraus zu verstehen, wie Instinkte ausschließlich niederen Tieren zuzuschreiben sind. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier weder graduell noch allein durch seinen Geist. Für die Instinkte des Tieres gelten vier wesentliche Gesetze, die an Uexküll angelehnt sind: Die Konditionierung als bedingter Reflex, die Abhängigkeit von Lernleistung, das Appetenzverhalten (aus der Tatsache, dass z. B. ein hungriger Wolf auf die Jagd geht, folgt die Möglichkeit der Dressur mit Futter) und die Umweltbeherrschung z. B. von sogenannten „Neugiertieren“, die mit dem menschlichen Forschungsdrang näher verwandt ist, als es beispielsweise die motorischen Kletterfunktionen eines Affen ist.

Letzteres Beispiel relativiert Gehlen jedoch hinsichtlich der mangelnden Selbstbezüglichkeit des neugierigen Tieres, das nichts davon weiß, *dass* es etwas untersucht. Dieses Verhalten bzw. der Instinkt lässt sich ebenso aus der Umwelt ableiten, wie der Bauplan eines Tieres Hinweise auf seine Umwelt liefert. Hier findet sich ein Anknüpfungspunkt für das Umwelthandeln des Menschen, das von Scheler nicht isoliert betrachtet wird. Diese Kritik gilt auch für Plessner, den Gehlen hier nicht namentlich erwähnt. Deren Stufenschema nämlich, das als Vereinigung der unteren Lebensformen im Menschen begriffen wird, ist laut Gehlen abzulehnen. Der Handlungsbegriff allein soll Aufschluss über den Menschen und dessen Sonderstellung geben. Neben Nietzsche nimmt Gehlen hierfür insbesondere Rückbezug auf Herders Darstellung des Menschen als *Mängelwesen*.

### 6.1.1. Rückgriff auf Herder

Zu Beginn seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) fragt Herder: »Haben die Menschen, ihren Naturfähigkeiten überlassen, sich selbst Sprache erfinden können?«

Diese Ausgangsfrage sieht Herder gleichzeitig als Programm seiner Schrift. Bereits der erste Satz seiner Abhandlung beginnt nämlich mit einer Kontroverse: »Schon als Tier hat der Mensch Sprache.«<sup>336</sup> Die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier versucht Herder an der Sprache der Natur aufzuzeigen, die zwar vorhanden, aber für den Menschen nicht vollständig wahrnehmbar ist:

Die Stimme der Natur ist gemalter, verwillkürter Buchstabe. — Wenig, sind dieser Sprachtöne freilich, allein die empfindsame Natur, sofern sie bloß mechanisch leidet, hat auch weniger Hauptarten der Empfindung, als unsre Psychologien der Seele, als Leidenschaften, anzählen oder andichten.<sup>337</sup>

Diese Sprache der Natur wurde von der menschlichen Sprache auf künstliche Weise verdrängt. Wenn der Mensch jedoch starke Empfindungen oder Gefühle wie Lust, Freude, Schmerz oder Wut verspürt, findet die Sprache der Natur durch unartikulierte Laute ihren natürlichen

---

<sup>336</sup> Abhandl., S. 4.

<sup>337</sup> Ebd., S. 6.

Weg nach außen. Die Tierlaute sind ebenfalls Ausdruck dieser natürlichen Sprache. Hierin sieht Herder eine Gemeinsamkeit, die ihn einen nicht-theologischen Ursprung der Sprache vermuten lässt:

In allen Sprachen des Ursprungs tönen noch Reste dieser Naturtöne; nur freilich sind sie nicht die Hauptfäden der menschlichen Sprache. Sie sind nicht die eigentlichen Wurzeln, aber die Säfte, die die Wurzeln der Sprache beleben.<sup>338</sup>

Die Frage nach jenem Ursprung der Sprache gilt für das 18. Jahrhundert als federführend im Sinne der Aufklärung. Seit der Antike wird der Mensch im Kosmos durch seine Teilhabe am göttlichen Logos bestimmt. Herder unterscheidet zwischen zwei Sprachtheorien seiner Zeit. Die gängigste Theorie begründet eine theologische Bedingtheit der Sprache durch das Göttliche. Dem Menschen wird hier die Sprache von Gott gelehrt. Herder argumentiert gegen eine solche scholastische Auffassung, die besagt, dass Sprache aufgrund ihrer Komplexität unmöglich vom Menschen geschaffen werden kann und daher von Gott gegeben ist.

Die zweite Theorie begründet Sprache auf sensualistische Weise und verwirft den theologischen Gedanken. Für seine Argumentation greift Herder diese mit dem Gedanken des Sensualisten Étienne Bonnot de Condillac auf. Condillac versteht Sprache als Entwicklung des Tieres, wie Herder dessen *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) zitiert. In seiner Schrift schildert Condillac, wie sich kurz nach der Sintflut ein Junge und ein Mädchen in einer Wüste verlaufen. Die Kinder haben zuvor nie gelernt, miteinander zu kommunizieren. Condillac beschreibt, wie sie zur Verständigung von Gesten und Lauten Gebrauch machen, die anfangs tierischer Kommunikation ähneln. Der häufige Gebrauch dieser Gesten weitet sich als Wirken der Seele aus, die nach und nach neue Gesten und Laute als Sprache hervorbringt und diese perfektioniert:

Cependant ces hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle pour se faire un nouveau langage. Ils articulèrent de nouveaux sons, et, en les répétant plusieurs fois et les accompagnant de quelque geste qui indiquait les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses.<sup>339</sup>

Condillac gelangt zum Schluss der Notwendigkeit von Instinkten und biologischen Bedürfnissen für das Entstehen von Sprache. So führen in der Geschichte Hunger und Durst zu einer Verständigung der Kinder durch eine Form von Sprache. Herder stellt eine phänomenologische Ähnlichkeit des menschlichen Ausdrucks von starken Empfindungen mit Tierlauten fest. Allerdings stimmt er Condillac nur teilweise zu, dessen Theorie seiner Meinung nach zu kurz greift. Der Mensch besitzt im Gegensatz zum Tier nämlich Vernunft, Verstand und Besonnenheit. Die Sprache muss laut Herder daher im Wesen des Menschen begründet sein. Diese Feststellung führt ihn zu der Frage nach der Natur des Menschen, der er auf anthropologische Weise nachgeht:

---

<sup>338</sup>Ebd.

<sup>339</sup>Condillac, *Essai* II, 1, § 6.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Und da die Menschen für uns die einzigen Sprachgeschöpfe sind, die wir kennen, und sich eben durch Sprache von allen Tieren unterscheiden: wo finge der Weg der Untersuchung sichrer an als bei Erfahrungen über den Unterschied der Tiere und Menschen?<sup>340</sup>

Den Unterschied sieht Herder darin, dass nur das Tier Instinkte besitzt. Folglich verfügt der Mensch auch über keine instinktmäßige Sprache. Der Mensch äußert sich dadurch nicht auf eine natürliche Weise. Dennoch ist der Ursprung der Sprache ebensowenig auf Gott zurückzuführen. Sie findet sich in seiner Stellung als Mensch, den Herder als Mängelwesen beschreibt:

Ich nehme bei einem neugeborenen Kinde das Geschrei seiner empfindsamen Maschine aus; sonst ist's stumm; es äußert weder Vorstellungen noch Triebe durch Töne, wie doch jedes Tier in seiner Art; bloß unter Tiere gestellt, ist's also das verwaisetste Kind der Natur. Nackt und bloß, schwach und dürftig, schüchtern und unbewaffnet, und was die Summe seines Elendes ausmacht, aller Leiterinnen des Lebens beraubt. Mit einer so zerstreuten, geschwächten Sinnlichkeit, mit so unbestimmten, schlafenden Fähigkeiten, mit so geteilten und ermatteten Trieben geboren, offenbar auf tausend Bedürfnisse verwiesen, zu einem großen Kreise bestimmt – und doch so verwaiset und verlassen, dass es selbst nicht mit einer Sprache begabt ist, seine Mängel zu äußern – Nein! ein solcher Widerspruch ist nicht die Haushaltung der Natur. Es müssen statt der Instinkte andre verborgne Kräfte in ihm schlafen! stumm geboren; aber – <sup>341</sup>

Der Mensch handelt im Gegensatz zum Tier aus der Mitte seiner Mängel heraus. Für dieses Argument entwickelt Herder einen frühen Umweltbegriff, den er als »Kreis« bezeichnet. Dabei hat er eine grobe Konzeption des Funktionskreises im Sinn, den Uexküll ca. hundert Jahre später begrifflich ausformulieren wird<sup>342</sup>:

Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von der Geburt angehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibet, und stirbt: nun ist es aber sonderbar, dass je schärfer die Sinne der Tiere und je wunderbarer ihre Kunstwerke sind, desto kleiner ist ihr Kreis: desto einartiger ist ihr Kunstwerk.<sup>343</sup>

Herder stellt eine komplementäre Beziehung zwischen Kreisgröße, d. h. den biologischen Funktionen des Tieres und deren Umsetzung in der Umwelt, zu ihren Trieben und Künsten fest. Tiere passen Wahrnehmung, Fähigkeiten und Instinkte ihrer Sphäre an. Der Mensch hingegen besitzt Sprache. Ihm schreibt Herder jedoch keine hohe Spezialisierung zu. Da die Sphäre des Menschen keine kleine ist, in welcher dieser wirkt und die er begrenzt wahrnimmt, besitzt er auch keine Umwelt, in der er arbeitet und wirkt. In *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* betont Gehlen, dass Herder eine hilflose Weltoffenheit des Menschen umreißt, aus der jener schließlich seine Sprachtheorie entwickelt, die auf der menschlichen Besonnenheit gestützt ist. Dennoch ist die philosophische Anthropologie nie über die folgende Aussage hinaus gelangt<sup>344</sup>:

---

<sup>340</sup> Abhandl., S. 15.

<sup>341</sup> Ebd., S. 18.

<sup>342</sup> Auch Gehlen weist darauf hin, dass Herders Kreisbegriff einen frühen Gedanken der Einpassung des Tieres in die Umwelt ausdrückt. Vgl. GA 3, S. 90 f.

<sup>343</sup> Abhandl., S. 15.

<sup>344</sup> Vgl. GA 3, S. 92

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Es ist die einzige positive Kraft des Denkens, die, mit einer gewissen Organisation des Körpers verbunden, bei den Menschen so Vernunft heißt, wie sie bei den Tieren Kunstfähigkeit wird: die bei ihm Freiheit heißt und bei den Tieren Instinkt wird. Der Unterschied ist nicht in Stufen oder Zugabe von Kräften, sondern in einer ganz verschiedenartigen Achtung und Auswicklung aller Kräfte . . .<sup>345</sup>

Da Gehlen dieser Aussage zustimmt, ist ihm zufolge ein Stufenbau der Natur abzulehnen, wie er von Scheler und Plessner angenommen wird. In seiner Schrift *Der Mensch* übernimmt er Herders Gedanken, versucht ihn jedoch empirisch zu begründen.

### 6.1.2. Der Mensch als handelndes Wesen

Die Morphologie des Menschen zeichnet sich Gehlen zufolge als eine negative, durch Mängel bestimmte Morphologie aus. Aufgrund dieser Mängel wäre der Mensch als ein in der Natur ausgesetztes Wesen überhaupt nicht überlebensfähig. In sämtlichen biologischen Bereichen zeichnet er sich als nicht gut genug aus. So besitzt der Mensch z. B. keine Reißzähne, mit denen er Fleisch reißen könnte, oder keine erweiterten Extremitäten, die ihn in einer motorischen Disziplin besonders gut anpassen und in einem spezifischen Umfeld besser klettern, springen, rennen, schwimmen oder fliegen lassen. In all diesen Bereichen zeichnet sich der Mensch durch eine wesensspezifische Durchschnittlichkeit bis Mangelhaftigkeit aus. Sein aufrechter Gang, seine hohe Intelligenz sowie seine Hände dienen demzufolge als Substitute für eine tierischen Umweltangepasstheit. Der Mensch kann hierdurch in jeder Situation selbst für seine Anpassung sorgen. Er muss es sogar, sonst wäre er längst ausgestorben.

Die von Scheler bestimmte Weltoffenheit begreift Gehlen als eine Belastung des Menschen. Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch durch seine exzentrische Position unzähligen Reizen ausgesetzt, die keinen bestimmten Zweck erfüllen, dennoch von ihm verarbeitet werden müssen. Die Reize machen nicht mehr seine unmittelbare Umwelt aus, sondern sind sein »Überraschungsfeld unvorhersehbarer Struktur«<sup>346</sup>. Dieses Überraschungsfeld muss der Mensch aufgrund seines Mängeldaseins selbst umarbeiten. Hierzu dient ihm die Handlung, durch die er die Mängel seines Daseins übersteigt. Das Übersteigen jener Mängel wirkt als Entlastung, die demzufolge als das zugrundeliegende Strukturprinzip des Menschen anzusehen ist. Die besondere Wesenseigenschaft des Menschen ist es, jene Mängel für seine Existenz als Mensch instrumentalisieren zu können. Hierdurch ergeben sich Produktionsakte gegenüber der Natur, welcher er als rein tierisches Lebewesen ausgeliefert wäre. Gleichzeitig sind diese als Akte der menschlichen Lebensführung zu begreifen:

Der Mensch ist, um existenzfähig zu sein, auf Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut, und deswegen auch auf die Möglichkeit der Erfahrung der Welt hin: er ist handelndes Wesen, weil er unspezialisiert ist, und also der natürlich angepaßten Umwelt entbehrt. Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt *Kultur*, und die Kulturwelt

---

<sup>345</sup> Abhandl., S. 20-21.

<sup>346</sup> GA 3, S. 35.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

ist die menschliche Welt. Es gibt für ihn keine Existenzmöglichkeit in der unveränderten, in der nicht „entgifteten“ Natur, und es gibt keinen „Naturmenschen“ im strengen Sinne: d. h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation. Die Kultur ist also die „zweite Natur“ – will sagen: die menschliche, die selbsttätig bearbeitete, innerhalb deren er allein leben kann – und die unnatürliche Kultur ist die Auswirkung einer einmaligen, selbst „unnatürlichen“, d. h. im Gegensatz konstruierten Wesens in der Welt. *An genau der Stelle*, wo beim Tier die „Umwelt“ steht, steht daher beim Menschen die *Kulturwelt*, d. h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebenshilfen umgeschaffenen Natur. Schon deswegen ist es grundfalsch von einer Umwelt des Menschen – im biologisch definierten Sinne – zu reden.<sup>347</sup>

Der Begriff der Zweckmäßigkeit erhält hierdurch eine doppelte Bedeutung: Die Sonderstellung des Menschen ersetzt zugleich dessen Mängel in der Natur<sup>348</sup>. Eine Umbildung der Natur schafft er jedoch nur in eigener Tätigkeit. So muss selbst ein in der Wildnis lebender Mensch natürliche Materialien zu Werkzeugen o. ä. umarbeiten, bevor er diese verwenden kann. Hierdurch füllt sich zugleich dessen Dasein als Mensch aus. Der Entlastungsbegriff offenbart sich auf sämtlichen physiologischen und psychologischen Ebenen des Menschen und ist Gehlen zufolge die Grundkategorie der Anthropologie.

### 6.1.3. Handlung, Sprache und Antrieb

Unter dem erarbeiteten Begriff der Entlastung analysiert Gehlen die menschliche Handlung, die Sprache und die Antriebe. Der Zusammenhang aus diesen resultiert allein aus dem Begriff des Menschen, den Gehlen in einer Unterscheidung zum Tier herleitet. Diese Unterscheidung beschränkt sich nicht auf die Morphologie, sondern ergibt sich aus der Ursache sämtlicher sensomotorischer Vorgänge des Menschen, die wiederum auf das Entlastungsprinzip zurückzuführen ist. Das Tier ist seiner Umwelt wesensmäßig verhaftet. Dies äußert sich in den Bewegungsabläufen des Tieres, die auf die Instinkte ausgerichtet sind. Ein solches instinkthafte Verhalten führt bei Tieren zu einem starren Bewegungsschema. Bereits früh erlernen Tiere sämtliche Bewegungsabläufe, die sie zum Überleben benötigen. Der Mensch hingegen weist eine unendliche Komplexität an Bewegungsmöglichkeiten auf, die nicht auf Instinkte oder Bedürfnisse zurückzuführen und gänzlich unspezialisiert sind. Gehlen bezeichnet diese als kommunikative Umgangsbewegungen. Sie schaffen die nötige Distanz zu den unterschiedlichen Situationen, die beim Tier als unüberwindbarer Drang erscheinen. Das Tier muss

---

<sup>347</sup>Ebd., S. 37.

<sup>348</sup>Wie Lothar Samson zeigt, setzt sich diese als Teleologie in der menschlichen Handlung, Kultur und Institution fort. Vgl. Samson (1977), S. 137-148; 150 ff. Samson bezieht Gehlens Gesamtwerk grundlegend auf den Gedanken des Deutschen Idealismus. So steht ihm zufolge Gehlens Naturphilosophie der von Schelling näher als der von Fichte, auf den sich Gehlen wörtlich bezieht. Samson wirft Gehlen hierdurch einen »Spinozismus der Natur« vor: »[...] dass die Natur in Gehlens Naturtheorie an sich (auch) als Substanz zu denken ist, war im Grunde nicht anders zu erwarten.« Vgl. ebd., S. 132 ff. Ein solcher Vorwurf ist jedoch nicht ganz angemessen, da Gehlen weder den Geist, noch das Absolute bzw. ein absolutes Objekt als Grundlage seiner Philosophie sieht. Wie zu sehen ist, ist sein Grundgedanke, den er aus dem menschlichen Handlungsbegriff herleitet, in der Nähe des Pragmatismus anzusiedeln.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

aufgrund seiner Instinkte auf bestimmte Reaktionen reagieren können, weshalb es bereits in wenigen Stunden oder Tagen sein Bewegungsspektrum ausfüllt. Der Mensch hingegen lernt über Jahre hinweg immer neue Möglichkeiten, sich zu bewegen. Zunächst ist er als Säugling schutzlos, reizüberflutet und bewegungsunfähig. Seine Handlungsvielfalt erlernt er mittels Aktionen, die zugleich als Motivation zum Ausbau seiner Fähigkeiten fungieren. Gehlen nennt hier die menschliche Tastsensitivität und das Sehen als wichtigste Grundfunktionen, die sich in Kooperation zwischen Augen und Händen ausdrücken.

Das Tier ist der Unmittelbarkeit der jeweiligen Situation, dem Jetzt, vollständig ausgeliefert. Der Mensch hingegen lernt solchen Situationen mittels kommunikativer Erfahrungsbewegungen auf spielende Weise zu entgehen. Im Verlauf seiner frühen Entwicklung lassen sich solche Jetzt-Situationen durch eigene Leistung immer mehr auf ein Minimum reduzieren. So weisen auch Tiere eine Intention auf, die durch ein wahrgenommenes Signal ausgelöst wird. Gehlen bezeichnet dies als urphänomenale Gerichtetheit auf ein Ganzes. Beim Tier verläuft diese Gerichtetheit reflexartig, wohingegen der Mensch durch Erfahrung bestimmte Symbole entwickelt, mit deren Hilfe er seine Welt zunächst in Form von Andeutungen begreift. Dies erfolgt zunächst als kommunikative Lautaktion, was Gehlen als Fortführung der reflexartigen Intention des Tieres kennzeichnet und die dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, dem Jetzt der jeweiligen Situation zu entgehen. Dies ist laut Gehlen ebenso als Grund des Entstehens von Sprache aufzufassen. Diese entwickelt sich ihm zufolge aus fünf Sprachwurzeln. Das sensomotorische Verhalten des Menschen wird in der Sprache fortgesetzt. Dieses Verhalten führt Gehlen auf das Entlastungsprinzip zurück, das für das Überleben des Mängelwesens Mensch als notwendig anzusehen ist. Die Sprache schließt den Kreis des sensomotorischen Verhaltens und so auch der Sonderstellung des Menschen. Gehlen schlägt dadurch den Bogen von der Entlastung zum Entstehen von Sprache, bis hin zum Denken, das ebenfalls als eine solche Leistung des Menschen zu begreifen ist. Der anthropologisch-biologische Entwurf Gehlens soll insgesamt den Übergang vom Physischen zum Geist vor dem Hintergrund jenes Leistungsaufbaus des Menschen begreiflich machen.

Durch das Herauslösen aus dem unmittelbaren Jetzt ergibt sich ein Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Handlung beim Menschen. Auf diese Weise befreit er sich aus dem Druck der Antriebe. Wenn ein Mensch z. B. Durst verspürt, ist sein gesamtes Verhalten in einer gegenwärtigen Situation nicht allein auf dieses Bedürfnis ausgerichtet. Vielmehr ist er in der Lage, entsprechende Vorkehrungen zu treffen, um dieses Bedürfnis in Zukunft zu befriedigen. Die Antriebe des Menschen entkoppeln sich hierdurch gleichsam von seinen Handlungen und werden zu selbstständigen Motivationsgründen seiner vorausplanenden Handlung. Menschliche Bedürfnisse werden somit zu Ferninteressen. Das primäre Bedürfnis z. B. nach etwas zu Trinken, wird auf das Bedürfnis erweitert, nach entsprechenden Mitteln zu suchen, um dieses Bedürfnis zukünftig zu befriedigen. Hierdurch ergibt sich ein Bedürfnis des Mittels des Mittels usw., das stets auf das Primärbedürfnis zurückzuführen ist. Gehlen bezeichnet dies als ein Nachwachsen der Bedürfnisse, das ein Bewusstmachen des Antriebslebens möglich

macht. Hierdurch ist der Mensch in der Lage, seine Bedürfnisse zu hemmen und zeitlich zu verlagern. Bloße Jetztbewältigungen werden durch das Bewusstmachen derselben zugleich zu Dauerinteressen, die das Fortleben sichern. Jene Verlagerung eines Bedürfnisses ist notwendig, damit dieses sich auf veränderte Situationen anpassen kann. Hierfür wird das Bedürfnis mit Vorstellungen und Phantasmen erweitert, was letztendlich die Handlung des Menschen bedingt. Das bloße Bedürfnis wird auf die Mittel und die Mittel der Mittel usw. erweitert, um dieses zu befriedigen. Die Handlung ist nach Gehlen daher als »Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Antriebsstruktur« anzusehen<sup>349</sup>:

Die oft bemerkte und beklagte Instinktlosigkeit des Menschen hat mithin eine sehr positive Kehrseite. Wir nähern uns damit einer Tatsache von sehr großer Bedeutung. *Zwischen* die elementaren Bedürfnisse und ihre äußeren, nach unvorhersehbaren und zufälligen Bedingungen wechselnden Erfüllungen ist eingeschaltet das ganze System der Weltorientierung und Handlung, also die Zwischenwelt der bewußten Praxis und Sacherfahrung, die über Hand, Auge, Tastsinn und Sprache läuft.<sup>350</sup>

Jene Zwischenwelt begründet zugleich eine intersubjektive Erfüllungsfunktion der jeweiligen individuellen Bedürfnisse. Der Mensch kommuniziert seine Erfahrung mit anderen Menschen. Diese haben ebenso Bedürfnisse, die mit seinen Bedürfnissen interagieren können. Durch die Antriebsstruktur wird daher zugleich der Grundstein der menschlichen Gesellschaft gelegt, den Gehlen als ein Hiatus zwischen Antrieb und Handlung begreift. Er kann zu einer Richtungsumkehr der menschlichen Antriebe führen, indem das rationale Verhalten des Menschen einen rein subjektiven Zustand dieser Spaltung von Antrieb und Handlung herbeiführt, wie Gehlen es beispielhaft an archaischen Kulturen aufzeigt. Primitive Völker oder Naturvölker führen übersteigerte Formen triebhafter Handlungen als Mittel zum Erreichen eines bestimmten Zweckes aus, die als eine solche Umkehr der Antriebsrichtung und Fortsetzen der Instinktreduktion zu begreifen ist. Asketische Praktiken wie z. B. das Fasten werden von solchen Völkern nicht allein im Sinne einer Aufschiebung des Hungers durchgeführt, sondern um einen bestimmten mystischen oder spirituellen Zweck zu erfüllen.

Der Hiatus ist laut Gehlen als »vitale Basis des Phänomens Seele«<sup>351</sup> zu sehen. Durch das Hemmen von Antrieben öffnet sich der Hiatus zwischen Antrieb und Handlung noch weiter und soll nach dem angestrebten Zweck sein Inneres freilegen. Das Beisichbehalten, das beim archaischen Menschen durch jene Praktiken als Umkehr der Antriebsrichtung zu verstehen ist, findet sich bereits beim Kleinkind als unfertige Bewegung oder allgemeine Handlungsunfähigkeit. Dennoch verspürt das Kleinkind die so aufgestauten Bedürfnisse und besetzt sie mit Vorstellungen und Bildern. Gehlen betont, dass die Verschiebung und Hemmung von Antrieben, Bedürfnissen oder Interessen und deren Verknüpfung mit Bildern und Vorstellungen als verschiedene Aspekte derselben Sache anzusehen sind, die unter dem klassischen Begriff der Seele zusammengefasst wird. Die Bildung von Erwartungen, Vorstellungen und die Verknüpfung mit Bedürfnissen geht über ein eigentliches Sachinteresse hinaus.

---

<sup>349</sup>GA 3, S. 55.

<sup>350</sup>Ebd.

<sup>351</sup>Ebd., S. 57.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Der Mensch ist durch das ständige Nachwachsen seiner Antriebe bedingt. Diese werden von ihm gehemmt, verlagert und in Zusammenhang mit der Handlung gebracht. Erklärungen über dessen Beziehung zur Außenwelt sind demnach in seinem Inneren zu suchen.

Denn die Veränderungen in der Welt, die so ein exponiertes Wesen herbeiführen muß, um sich halten zu können, sind selber, so bedingt und kompliziert sie sein mögen, elementar triebwichtig, und daher werden auch alle Zwischentätigkeiten, in denen dies geleistet wird, ebenfalls zu Bedürfnissen: Wahrnehmung, Sprache, Bewegungsvariationen, gerichtetes Mittelhandeln.<sup>352</sup>

Doch es verbleibt nicht bei einem bloßen Verschieben und Verlegen der menschlichen Bedürfnisse auf einen zukünftigen Moment. Laut Gehlen ist ein Antriebsüberschuss grundlegend, der die menschliche Handlung aus einem unbestimmten »Mehr« motiviert. Die Tatsache, dass der Mensch nicht gezwungen ist, mit instinktiven Trieben dem Rhythmus der Natur zu folgen, lässt ihn immer wieder neue Energien aus einer Art Reserve schöpfen. Durch den Antriebsüberschuss ist der Mensch als schöpferisches Wesen bestimmt. Das Tier lebt als ein, von primären Trieben und Instinkten gesteuertes Wesen in der Gegenwart und ist nicht schöpferisch. Durch den Überschuss bildet sich ein Formierungszwang, der den Menschen zu späterer Handlung motiviert und so über seine eigentlichen Bedürfnisse hinaus handeln lässt<sup>353</sup>.

Der Antriebsüberschuß ist also eine sehr entscheidende Tatsache. Er steckt ebenso in den über alle Worte großartigen Schöpfungen, in denen der Mensch die Natur nötigte ihn zu tragen, wie in den entsprechenden durchgezüchteten und formierten, auf Dauer gestellten Antriebsstrukturen, deren Inbegriff Charakter heißt.<sup>354</sup>

Das Tier handelt infolge eines Mangels an Intelligenz nicht im Sinne einer geplanten, schöpferischen Handlung, die beim Menschen auf Entlastungs- und Antriebsgesetze zurückzuführen ist. Im Gegensatz zum Tier fehlt dem Menschen der natürliche Druck in einer bestimmten Situation reagieren zu müssen, was ihn motorisch entlastet. Dafür lebt er unter einem ständig nachwachsenden Antriebsdruck, der ihn immer wieder zu schöpferischen Leistungen drängt. Diese Leistungen sind jedoch nicht im evolutiven Sinn arterhaltend:

Erwägt man, daß die menschliche Tätigkeit das natürliche Gesicht der Erde völlig umgestaltet hat, das Luftmeer erobert, die Gebirge gesprengt, die Tiefen der Erde durchwühlt hat – wirft man nur einen Blick darauf, in welcher täglichen, angestregten und mühsamen Arbeit wir leben, so wird deutlich, dass die Leistungen menschlicher Kultur zwar zur Natur des Menschen gehören, dass sie aber in keiner Weise auf den Gesichtspunkt „Erhaltung der Art“ zu bringen sind.<sup>355</sup>

---

<sup>352</sup>Ebd., S. 58.

<sup>353</sup>Vgl. ebd., S. 427. Dieser Zwang zur Formierung wird in der Forschung oftmals als heroisches Ideal interpretiert. Lethen weist einen ähnlichen Formierungszwang auch bei Plessners politischen Interventionsschriften nach. Die Gemeinsamkeit mit Gehlen ergibt sich aus dem Konzept der Weltoffenheit, das beide Philosophen von Uexkülls Umweltbegriff herleiten. Vgl. Lethen, H. (2003), 'Anleitung zur Schlaflosigkeit. Über den Formzwang in der Politischen Anthropologie von Helmuth Plessner und Arnold Gehlen'. In: Fischer, J./Joas, H. (Hrsg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg*. Frankfurt a. M., New York, 89-103.

<sup>354</sup>GA 3, S. 64.

<sup>355</sup>Ebd., S. 422.



Durch den Zwiespalt der gegenwärtigen und zukunftsgerichteten Antriebe ist der Mensch einerseits als situationsabhängig, andererseits zukunfts- und vergangenheitsbezogenes Lebewesen bestimmt. Dadurch beinhalten die Antriebsstrukturen gewisse *Fernwerte*, die im Gegensatz zu einer tierischen Jetztbewältigung auf Vergangenheit und Zukunft gerichtet sind. Diese begreift Gehlen als notwendige Bedingung für ein Wesen, das handelt. Doch menschliche Handlungen sind nicht allein auf vorliegende Bedürfnisse gerichtet, die von der Natur diktiert werden, sondern können unabhängig von diesen durchgeführt werden.

Die Hemmung und Aufschiebung der Antriebe gehört wesensmäßig zum Menschen dazu und ist mit dem außenweltlichen Input aus Erfahrung verwoben. Aufgrund der Tatsache, dass der Mensch über kein festgelegtes Antriebsleben verfügt und seine Antriebe hemmbar sind, kann er sich diese bewusst machen. Durch dieses Sich-Bewusstmachen kann er ein Ethos entwickeln und Ziele über das Gegenwärtige hinaus verfolgen. Diese Tatsache sieht Gehlen als Grundlage für die menschliche Moral an.<sup>356</sup>

Eine libidinöse Triblehre aus der Psychologie, die den Menschen gleichsam als Opfer seiner Triebe begreift, verkennt Gehlen zufolge das wesenhafte Antriebsleben des Menschen, der als nicht festgestelltes Tier über keine Instinkte verfügt. Vielmehr passt der Mensch sein Antriebsleben durch Wirken und Gegenwirken, Antrieb und Hemmung selbst an. Die ständige Korrektur seiner Antriebe, die dessen Handlungen ausmacht, wird zu einer selbsterzwungenen Formierung. Die hierdurch freigesetzte Energie wandelt der Mensch in Arbeit und schöpferische Tätigkeit um. Er muss es sogar, da er im Gegensatz zum Tier sein Inneres selbst beobachten kann, was Gehlen mit dem Begriff der Verantwortung gleichsetzt<sup>357</sup>.

Dadurch, dass der Mensch keine spezifisch angepassten Organe besitzt, ist die Spaltung seines Antriebslebens, die ihn über seine Bedürfnisse hinaus handeln lässt, eine weitere Entlastungsfunktion und aufgrund seines Mängeldaseins biologisch notwendig. Durch den Überschuss lassen sich Antriebe auf eine höhere Stufe sublimieren. Dies geschieht durch die ebenfalls notwendige Hemmung und Zucht bestimmter Bedürfnisse.

Wenn die Antriebe jedoch ohne Hemmung ins Unendliche ausarten, so finden sich in den Objekten selbst keine Verknüpfungspunkte mehr. Die Folge ist ein Luxurieren der Antriebe, das in der menschlichen Gesellschaft als Phänomen der Dekadenz in Erscheinung tritt.

---

<sup>356</sup>Wie diese Untersuchung zeigt, hat die Weltoffenheit jedoch eine ökologische Grenze, die mindestens in das Gebiet der anthropozentrischen Umweltethik fällt. Denn das Ignorieren der Regenerationsfähigkeit der Natur schadet letztendlich dem Menschen selbst, der im Extremfall einer vollständigen Degenerierung nicht mehr weltoffen handeln könnte. Diese Meinung vertritt auch Christian Thies: »Wenn die nicht regenerierbaren Energiequellen aufgebraucht sind, wenn nicht mehr genügend Trinkwasser zur Verfügung steht, wenn die landwirtschaftlich nutzbaren Böden und die Ozonschicht zerstört sind, dann ist es mit der äußeren Weltoffenheit der Menschheit vorbei; es wird auch keine Region mehr geben, in die wir ausweichen können.« Thies (2000), S. 57. Dem ist entgegenzuhalten, dass das Wesen des Menschen unabhängig von der Beschaffenheit seiner Umwelt bzw. eigens geschaffenen Welt schöpferisch und weltoffen beschaffen ist. Das heißt, dass selbst wenn der Mensch in solch einer vollkommen verseuchten und unbewohnbar gewordenen Welt leben würde, er immer noch seine Weltoffenheit mit sich tragen würde. Die einzige Voraussetzung ist das Überleben des Menschen. Demzufolge ist Thies Einwurf als Aufruf zu einem nachhaltigen Umgang mit der Natur zu sehen, der abermals einer Intuition oder einem Gefühl folgt.

<sup>357</sup>GA 3, S. 438.

## 6.2. Die zweite Natur als Entlastung des Menschen

In Bezug auf den Umweltbegriff stimmt Gehlen in großen Teilen mit dem Gedanken einer artspezifischen Umwelt von Organismen nach Uexküll überein. Neben einer fehlenden Untersuchung des Instinktbegriffes bemängelt er jedoch dessen Unterscheidung von Merkwelt und Wirkwelt, die die psychologische Komponente verdrängt und ein erkenntnistheoretisches Fundament in den Mittelpunkt stellt, wie es von Kant begriffen wird. Gehlen kritisiert hier, dass mangels einer anthropologischen Bestimmung eine unmittelbare Zuordnung des Menschen zu Merkwelt und Wirkwelt verfehlt ist. Der Wald ist demzufolge nicht für den Jäger, Förster, Umweltschützer oder Spaziergänger als jeweils anderer bestimmt. Vielmehr sind es die kulturell unterschiedlich bedingten Attitüden in Bezug auf den Wald. Gehlen spricht von der menschlichen Umwelt als »hochzivilisierte[m] Individual-Milieu«, das nach dem Begriff der Gewöhnung gebildet wird<sup>358</sup>:

Der gut definierte, biologisch exakte Umweltbegriff ist also auf den Menschen nicht anwendbar, denn genau an der Stelle, wo beim Tier die „Umwelt“ steht, steht beim Menschen die „zweite Natur“.<sup>359</sup>

Eine verhaltensspezifische Umweltausrichtung des Menschen ist nicht auf Instinkte zurückzuführen. Stattdessen tritt beim Menschen das Erschaffen von Institutionen, dem das Lernprinzip aus Gewöhnung zugrunde liegt. Das Schaffen von Institutionen habitualisiert das Denken und Fühlen des Menschen auf ähnliche Weise, auf der es bei Tieren die Instinkte machen. Durch die zweite Natur passt sich der Mensch den gegebenen Umständen der Natur an. Dies erfolgt durch deren Umwandlung durch Technik und intelligenter Handlung. Die daraus entstehende Kultursphäre substituiert die Umwelt und ist zugleich als Lebensbedingung des Menschen anzusehen.

Kultur ist also in erster Annäherung der Inbegriff der Sachmittel und Vorstellungsmittel, der Sach- und Denksystemen einschließlich der Institution, mittels deren eine bestimmte Gesellschaft sich „hält“, in zweiter Annäherung der Inbegriff aller darauf fundierten Folgeinstitutionen.<sup>360</sup>

Dennoch ist der Kulturbegriff ebenso wie dessen konstituierenden Merkmale nicht statisch aufzufassen. Gehlen begreift Kultur als biologisch-anthropologischen Begriff. Im Gegensatz zu den Tieren wechselt der Mensch seine Umwelt, sprich seine Gesellschaft. Zahlreiche Beispiele aus der Menschheitsgeschichte dienen Gehlen hierfür als Beleg. Hierzu zählt der plötzliche Kulturwandel, das Entstehen und Untergehen ganzer Zivilisationen und die Entwicklung einer bestehenden Kultur bis zur Erschließung neuer Lebensräume und Lebensformen.

Die Welt, die der einzelne Mensch erlebt und wahrnimmt, setzt sich demnach aus soziokulturellen Teilaspekten zusammen. Die Welt als Ganze bleibt der menschlichen Erkenntnis jedoch verwehrt. Folglich sind jene Ausschnitte, die der Einzelne als seine Welt wahrnimmt,

---

<sup>358</sup>GA 3, S. 87.

<sup>359</sup>Ebd.

<sup>360</sup>Ebd., S. 88.

ständig variierbar. Dies erklärt laut Gehlen den Wandel der Weltanschauungen, die für die Entwicklung einer bestimmten Kultur grundlegend sind. Der Mensch denkt, handelt und verhält sich innerhalb eines bestimmten kulturellen Spektrums. Die Welt als Ganzes ist ihm in diesem Spektrum allerdings nicht gegeben.

Ein weiteres Begründungsmoment der zweiten Natur findet sich in der Morphologie des Menschen. Das Fehlen von umweltangepassten Organen gilt als ein spezifisches Wesensmerkmal des Mängelwesens Mensch. Diese Bestimmung wendet Gehlen positiv. Angepasstheit ist mit Primitivität gleichzusetzen, was allerdings nicht werturteilend zu verstehen ist. Vielmehr ist sie in Zusammenhang mit einer Unspezialisiertheit der Organe zu sehen. Gehlen weist darauf hin, dass eine solche Unspezialisiertheit nicht unbedingt einen Nachteil für den Organismus darstellt. Eine Spezialisierung hat nämlich zur Folge, dass die unendlichen Möglichkeiten menschlichen Handelns eingeschränkt und die dadurch gegebene Flexibilität verloren gehen würde. Er unterstreicht also einen klaren Verlust von Handlungsmöglichkeiten durch Umweltanpassung, indem er zeigt, dass die Herausbildung der hervorstechenden Organe bei Tieren auf Kosten der anderen Organe geht. Demzufolge befindet sich der Mensch hinsichtlich seiner Morphologie in einem ausgeglichenen Ausgangszustand.

Vor dem Hintergrund dieser Auslegung steht eine Kritik der Abstammungslehre, die laut Gehlen mit Vorurteilen gegenüber Primitivität und Progressivität bestimmter Lebewesen operiert. Wenn man beispielsweise sagt, der Mensch stammt vom Affen ab, trifft man eine Aussage über hochspezialisierte Lebewesen, die sich bezüglich ihrer Spezialisierung zurückentwickeln, woraus eine höhere Spezies entsteht. An der nahen Verwandtschaft zwischen Mensch und Affe besteht nach Gehlen kein Zweifel. Folglich muss in der Entwicklung des Menschen ein zusätzliches Prinzip in Kraft getreten sein, das ihn in seiner Entwicklung entweder eine Spezialisierung vermeiden ließ, oder das selbst eine Hypothese der Ableitung des Menschen vom Affen darstellt. Diese Zusatzhypothese begreift Gehlen als jenes Strukturgesetz, das die Sonderstellung des Menschen begründet. Die klassische Evolutionsbiologie geht hingegen von einem unveränderten Abstammungsverhältnis der Anthropoiden aus, das allerdings unterbrochen wird und im Menschen in umgekehrter Form wieder auftaucht.

Die Unableitbarkeit der menschlichen Primitivität aus der tierischen Spezialisierung ist hier Gehlens Hauptkritikpunkt. Der Grund ist das Fehlen eines Zwischengliedes, das eine direkte Ableitbarkeit des Menschen vom Großaffen unmöglich macht. Dieses Zwischenglied wäre nämlich eine Art Affenmensch, bei dem sich jene Verhältnisse so umdrehen müssten, dass sie beim Menschen in geordneter Reihenfolge erscheinen. Der *Australopithecus* oder frühere bekannte Primatenarten können hierzu nicht gezählt werden, da jene bereits eine Sonderstellung innehaben müssten. Dies würde bedeuten, dass er ein Primat über Sprache, einen aufrechten Gang und den Gebrauch von Werkzeugen verfügt. Hierdurch würde sich der Mensch jedoch nicht mehr als einziges Wesen von der Natur abheben.<sup>361</sup>

---

<sup>361</sup> Diesen Standpunkt vertritt Gehlen auch in seinem Aufsatz *Der gegenwärtige Stand der anthropologischen Forschung* (1951), den er veröffentlichte, nachdem bedeutende Fortschritte in der stammesgeschichtlichen Forschung des Menschen gemacht wurden. Das *missing-link* in der Entwicklung des Menschen muss laut

Dieses vermeintliche Paradoxon weiß Gehlen durch eine eingehende Darstellung der menschlichen Morphologie aufzulösen, die an vielen Stellen primitiver als die des Großaffen erscheint. So zeigt sich dies beispielhaft an der Lückenhaftigkeit des menschlichen Gebisses, das eine verringerte Kaumuskulatur und Rückbildung der scharfen Eckzähne aufweist. Ähnliche Auffälligkeiten zeigen Hände, Füße sowie die menschliche Schädelform. Zu dieser morphologischen Sonderstellung tritt ein sensomotorischer Aufbau der menschlichen Welt, der als Entlastungsprozess des Menschen anzusehen ist. Dieser ist laut Gehlen notwendig, da die Welt des Menschen eine unendliche Fülle an Reizen und Information beinhaltet und nicht nur einen eingegrenzten Umweltausschnitt umfasst. Der Mensch muss sich daher in diesem Informationsfeld theoretisch und praktisch zurechtfinden. Hierzu dienen ihm sogenannte kommunikative Bewegungen, die mit seiner visuellen und taktilen Wahrnehmung zusammenwirken. Aus diesen Entlastungsvorgängen, die darin bestehen, das Überraschungsfeld sensomotorisch in eine verständliche Form zu bringen, ergibt sich Sprache.

Gehlen zufolge dienen also Denken und Sprechen wie auch die primitiven Fähigkeiten allein dem menschlichen Überleben. Das Denken ist als ein sensomotorischer Prozess der Entlastung zu sehen, welcher das Antriebsleben bewusst machen kann. Dies ist auf die Weltoffenheit des Menschen zurückzuführen, die die Befriedigung von äußerlich angeregten Bedürfnissen ins Innere verlagert. Die Weltoffenheit des Menschen ist zugleich eine Weltoffenheit seiner Antriebe. Diese fallen dadurch in zwei gegenläufige Kategorien. Einerseits sind die Antriebe situationsentsprechende Motivationsfaktoren menschlicher Handlung zur Erfüllung von Bedürfnissen, andererseits bildet sich durch ein kontinuierliches Nachwachsen weiterer Antriebe, die nicht an eine bestimmte Situation angepasst sind, ein Antriebsüberschuss. Dem Ruhen eines physisch untätigen Menschen entspricht eine parallele Zunahme seiner Antriebe. Dies bringt jedoch eine gewisse Zuchtbedürftigkeit mit sich, die Gehlen in der vierten Auflage des Werkes mit einer nachträglich beigelegten Institutionenethik bewältigen möchte. Eine solche wäre nicht nötig, wenn der Mensch seine Antriebsentwicklung an der Erfahrung überwachen würde, was Gehlen als Verantwortung bezeichnet<sup>362</sup>.

Sein Begriff der Verantwortung ist nicht allein auf äußere Objekte zu beziehen, sondern auch psychologisch zu verstehen. Verantwortung impliziert demzufolge ein hohes Maß an Selbstbeobachtung und Selbstdisziplin. So hat jede Handlung bzw. Unterlassung des Menschen Einfluss auf sein Triebleben. Gehlen behauptet, dass das Triebleben sich erst dann in einer natürlichen Ordnung befindet, wenn es im Menschen überhaupt keine Triebe im ursprünglichen Sinne mehr gibt. Die nachwachsenden Antriebe müssen daher unter ständiger Selbstbeobachtung und -kontrolle stehen. Ohne kontinuierliche Beobachtung der Triebimpulse besteht nämlich die Gefahr einer Überwucherung der Antriebe. Dies bedarf zusätzlich an Wissen und Erfahrung, da der Mensch nach Gehlen dazu neigt, seine überwuchernden Triebimpulse in selbstzerstörerischen Handlungen und Reizen zu entladen, oder jene sich organisch als

---

Gehlen nämlich ein Tier sein, das menschliche Eigenschaften wie Sprache, Werkzeugerstellung usw. besitzt. Durch jene Funde in der Hominidenforschung zu Gehlens Zeit würde das Problem lediglich weiter nach hinten in die Geschichte menschlicher Vorfahren verschoben werden. Vgl. GA 4, S. 113-115.

<sup>362</sup>Vgl. GA 3, S. 438.

Krankheiten manifestieren und phänomenologisch im Äußeren erkennbar werden. Die Verantwortung für das Äußere greift demzufolge bis in die tiefsten Schichten des menschlichen Innenlebens hinein. Ein derart bestimmter Verantwortungsbegriff ist daher nicht im Sinne einer kategorischen Forderung, sondern in der Gesamtschau der eigenen Antriebe moralisch zu verankern. Diese Gesamtschau zählt Gehlen zum Charakter eines Menschen. Allerdings beruht diese Behauptung auf der anfangs gemachten Annahme der Einheit von Leib und Seele, für die Gehlen keinen Beweis liefert.

Fakt für ihn ist, dass jeder Mensch aufgrund seines Mängelwesens auf Handlung angewiesen ist. Die Handlung ist der Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Antriebsstruktur. Der ständig wachsende Druck der Antriebe bedarf zusätzlich einer Kontrolle. Hierdurch bringt Gehlen eine psychologische Komponente in die Ethik ein, die allein im Mängelwesen des Menschen festzumachen ist. Wenn der Mensch allein durch Selbstbeobachtung und Kontrolle sein Triebleben im Gleichgewicht halten könnte, wäre ein Eingreifen der Institution überflüssig. Da dieser selbstreflektierende Charakter jedoch nicht bei allen Menschen vorausgesetzt werden kann bzw. bei den wenigsten Menschen vorhanden ist, ist das Eingreifen der Institution laut Gehlen notwendig. Die Institution übernimmt die innere Beobachtung des Menschen als äußere Kontrolle. Die bestehende Gefahr, dass hierbei Bewusstseinsinhalte in eine bestimmte Richtung gelenkt werden könnten, trifft auch bei der asketischen Selbstzucht zu. Gehlen betont nämlich, dass das Bewusstsein von außen immer fehlgeleitet werden kann. Das Entwickeln von individuellen Fähigkeiten im Umgang mit der Welt ist zugleich als Grundlage der individuellen Entwicklung anzusehen. Durch die Institution wird zugleich eine Absicherung gegen fehlgeleitete Inhalte des Bewusstseins geschaffen<sup>363</sup>.

### 6.3. Mitwelt und Kulturumwelt durch Sprache

Ein großer Teil von *Der Mensch* ist Gehlens Sprachtheorie gewidmet. An Herder kritisiert er, dass jener versucht, die Sprache monokausal zu bestimmen. Die Entstehung der Sprache allein auf die Nachahmung von Lauten aus der Natur abzuleiten, ist laut Gehlen schlecht zu beweisen und zu verwerfen. Das Problem von Sinn und Bedeutung der Sprache einerseits und ihrer natürlichen Entwicklung andererseits wird von Herder zwar gesehen, aber ebenso wenig gelöst, wie die einzelwissenschaftlichen Fragen, die sich hieraus ergeben. Demnach wäre Sprache für die Naturwissenschaften anders zu bestimmen als für die Geisteswissenschaften.

Eine Möglichkeit zur Lösung dieses Problems wäre beide getrennt voneinander zu untersuchen, was jedoch auf eine Trennung zwischen Idealismus und Naturalismus hinauslaufen würde. Herder möchte einen göttlichen Sinn der Schöpfung beibehalten, ohne zugleich den Gedanken der Natürlichkeit des Menschen aufzugeben. Dies begreift Gehlen jedoch als grundlegendes Problem seiner Abhandlung. Mit seiner Theorie der Besonnenheit verfällt Herder nämlich in einen ähnlichen Zirkel wie die von ihm kritisierte scholastische Auffassung, nach

---

<sup>363</sup>Vgl. Thies (1997), S. 210 ff.

der Sprache von Gott hergeleitet wird. Hierdurch stellt sich immer die Frage, ob Vernunft vor der Sprache herrscht, oder die Sprache vor der Vernunft. Dieses Problem möchte Gehlen umgehen, indem er metaphysikfrei argumentiert.

Gehlen's Sprachtheorie umfasst daher die Aufdeckung der natürlichen Sprachwurzeln des Menschen. Diese sind das Leben des Lautes als rein kommunikative Vorgänge; Ausdrucksgesten als visuelle Verbindung mit dem Gesprochenen; Lautantworten, als kommunikative Reaktion des Wiedererkennens; Ruf und Erfüllung im Spiel und die Lautgesetze.

Im Gegensatz zu Herder und Scheler gesteht Gehlen allein dem Menschen eine Sprache zu. Diese leitet sich nicht aus einer vorkulturellen Sprache ab, die jener mit seinen Lauten nachahmt – selbst wenn Gehlen das Prinzip der Nachahmung als grundlegend ansieht und es insbesondere bei Kindern als Beispiel aufzeigt. Er behauptet, dass die Entstehung der Sprache weder genetisch noch auf den Geist zurückzuführen ist. Die Grundlage oder der Stamm, in dem die natürlichen Sprachwurzeln des Menschen zusammenwachsen, ist jedoch allein die intentionale Gerichtetheit des Bewusstseins. Dies bedeutet, dass das menschliche Bewusstsein sich durch entsprechende Akte auf Gegenstände bezieht und mit der Handlung zusammenhängt. Dadurch kommt dem Bewusstsein ebenso ausschließlich eine Entlastungsfunktion zu. Bei Tieren liegt im Gegenzug kein Ausdruck von Emotionen vor, sondern ein natürlicher Ablauf von Bewegungen. Dieser Bewegungsablauf ist rein zweckmäßig anzusehen.

Beim Menschen übernimmt Sprache aufgrund der Weltoffenheit eine Entlastungsfunktion, die auf dessen Mängelwesen zurückzuführen ist. Der Hiatus zwischen Antrieb und Handlung stellt somit eine Grundkategorie des Menschen dar. Die Überbrückung jener Spaltung liefert die Sprache. Durch seine schöpferische Handlung wandelt der Mensch die Welt um; durch seine Sprache verinnerlicht er sie. Dies bedeutet zugleich die Möglichkeit der Bewusstmachung von Antriebsstrukturen und wird demnach zur Antwort auf die grundlegende Frage der Anthropologie über das Innen und Außen. Sprache ist demnach als Kern von Gehlen's Anthropologie anzusehen<sup>364</sup>. Sie glättet den Innen-Außen-Unterschied, ohne dabei zwischen Vorstellung und Wirklichkeit zu unterscheiden. Das Innere substituiert den antiken Seelenbegriff, wodurch das Bewusstsein eine Umsetzungsleistung der einzelnen Kontaktpunkte eines Organismus in der Welt vornimmt. Bei Tieren erfolgt diese Leistung durch die sinnliche Wahrnehmung. Die menschliche Weltoffenheit hingegen führt zu einer tiefer liegenden Verknüpfung zwischen Innen und Außen. Auf diese Weise ist auch der Begriff einer inneren Außenwelt zu verstehen, nämlich als Teilaspekt psychischer Vorgänge im Subjekt. Jene tiefe Gebundenheit des Menschen mit der Welt wird durch Sprache erzeugt. Sprache definiert Gehlen als ein »Festhalten von Hinsichten«<sup>365</sup>. Beim Tier ist eine solche Hinsicht nicht vorhanden. Tiere erkennen nur das unmittelbar Vorhandene, vor sich Liegende.

<sup>364</sup>Rehberg weist auf die Begrifflichkeit Gehlen's hin, die zwar biologisch begründet ist dennoch sein gesamtes soziologisches Programm impliziert. Demzufolge liegt im Begriff »Mängelwesen« bereits das Wesen der Institution, die jene Mängel des Menschen ausgleichen muss. Vgl. Rehberg, K.-S. (1990), 'Zurück zur Kultur? Arnold Gehlen's anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften'. In: Brackert, H. (Hrsg.), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M., S. 278.

<sup>365</sup>GA 3, S. 263.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Gehlen behauptet, dass die Existenz eines Dinges in der Vorstellung beim Menschen ebenso greifbar ist, wie als materiell vorliegender Gegenstand. Der Unterschied wird durch das Wort gewissermaßen verwischt. Das Innere drückt sich als Erleben der menschlichen Weltoffenheit aus. Dem Tier ist die Erinnerung dennoch nicht gänzlich abzusprechen. Köhlers Untersuchungen an Menschenaffen demonstrieren den Unterschied der Erinnerung bei Mensch und Tier: Der Affe sucht nicht nur nach etwas, das er nicht kennt, sondern verfügt auch über kein Wort jenes Dinges, mit der er die Frucht außerhalb des Käfigs zu erreichen könnte.

Die äußere Welt wächst gleichsam in den Menschen hinein und äußert sich durch Sprache. Das menschliche Innenleben ist dadurch als welthaft zu begreifen. Zusätzlich bildet der Mensch Basisgewohnheiten aus, die sich in ihren Grundfunktionen an den Pawlowschen Reflex anlehnen. Dies steht einer libidinösen Triblehre entgegen, die dem Menschen von Grund auf festgelegte Triebe zuspricht, nach welchen er reagiert. Durch seine Kommunikation ist der Mensch Teil des Strukturschemas der Außenwelt, das Antriebe schafft. Dieses Strukturschema ist zugleich eine sprachliche Äußerung seines inneren Daseins. Auf Gewohnheiten aufbauend entwickelt der Mensch gewisse habituelle Formen der Entlastung als eine Form der Sublimierung. Die von Motivation, Versuch und Kontrolle gesteuerte Handlungsenergie wird nach oben abgegeben, wo für eine habituelle Dauererfüllung gesorgt wird.

Gemäß der Schichtgesetze nach Nicolai Hartmann durchlaufen die unteren Schichten als kategoriales Novum die höheren Schichten. Die Abhängigkeit der höheren Schichten von den unteren Schichten resultiert wiederum als Schwäche der höheren. Die zugehörigen Kategorien setzen bei Hartmann seelische Erscheinungen, materielle Gegenstände und den Bereich des Lebendigen voraus. Dadurch sind sie an kategorialem Inhalt reicher. Aufgrund des Gesetzes des Novums lassen sie sich nicht aus den unteren ableiten und erhalten dadurch eine Autonomie, die die unteren Kategorien nicht aufweisen. In seinem Werk *Der Mensch* greift Gehlen die dialektischen Bestimmungen der Kategorien nach Hartmann an den menschlichen Phänomenen auf. So ist das Entlastungsgesetz als Eintrittsbedingung für das Bewusstsein anzusehen, in dessen einzelnen Bereichen jeweils eine Entlastung nachzuweisen ist. In letzter Instanz sind es die Institutionen, die den Menschen in der Gesellschaft entlasten sollen.

Wenn die Seele mit dem Innen gleichgesetzt wird, so ist eine innere Außenwelt als sprachlich gefasste Auseinandersetzung mit der Außenwelt zu begreifen. Da der Mensch das einzige Wesen ist, das über Sprache verfügt, ist er Gehlen zufolge auf einer anderen Ebene mit seiner Innen- und Außenwelt verbunden, als das Tier mit seiner Umwelt. Der Mensch verinnerlicht die Welt durch seine Sprache ebenso, wie er mit ihr sein Inneres ausdrückt. Die Interpretation der äußeren Welt erfolgt nach der inneren und umgekehrt. Das Äußere wird durch diesen Umstand kategorial als Inneres gefasst. Bei Kindern ist z. B. die rationale Versprachlichung der Welt noch nicht so weit durchgedrungen, wodurch Gegenstände und die Natur als Kommunikationspartner erscheinen. Gehlen bezieht sich auf den von Plessner geäußerten Anthropomorphismus-Vorwurf. In einer dichten Zusammenfassung von *Die Stufen des Organischen und der Mensch* greift Gehlen das Problem der Mitwelt auf:

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position. Umgekehrt ist die Existenz der Mitwelt die Bedingung der Möglichkeit, dass ein Lebewesen sich in seiner Stellung erfassen kann, nämlich als Glied dieser Mitwelt [...]. Wir fassen das Lebendige als beseelt, als äußere Innenwelt auf, weil wir uns selbst nach außen, uns ausdrückend, öffnen, und so entäußern wir uns im Innenverhältnis selber, wir sozialisieren uns. In dieser Sphäre realisiert sich Geist.<sup>366</sup>

Die große Fülle an Wahrnehmungseindrücken kanalisiert sich beim Menschen zu einer spezifischen Weltanschauung, die seine Kulturwelt ausmacht. Es ergibt sich das Phänomen der *Art des Lebens*. Als Beispiel hierfür nennt Gehlen die *vita contemplativa* des Buddhismus. Dadurch, dass Gehlen die Handlung des Menschen in den Vordergrund stellt, erhält seine Konzeption eine starke Tendenz zum Pragmatismus. Menschliches und tierisches Bewusstsein lässt sich demzufolge in Abhängigkeit des jeweiligen Handelns bzw. Verhaltens begreifen. Laut Gehlen ist das Bewusstsein nämlich als »Phase der Handlung«<sup>367</sup> zu sehen. Diesbezüglich verweist er auf Mead und bekennt sich offen zum Pragmatismus als Lösung für das Geist-Natur-Problem, dem er jedoch nicht vollständig beipflichtet.

### 6.3.1. Exkurs: Meads Konzeption als pragmatistische Lösung des Mitwelt-Problems

In seinen posthum veröffentlichten Vorlesungen behauptet G. H. Mead, dass die Anpassung eines Organismus an seine Umwelt die Umwelt bestimmt, diese Anpassung jedoch immer aus der Handlung heraus erfolgt<sup>368</sup>. Die Handlung bestimmt Mead nämlich als eine Form der Kommunikation, die als Reiz eine Reaktion der Umwelt hervorrufen kann. Diese Reaktion der Außenwelt ist bereits mit der Handlung verwoben, wodurch Reiz und Reaktion im Wechselspiel aufeinander einwirken. Das Auftauchen bestimmter Objekte geht mit dem Auftauchen spezieller Organe einher. So macht bereits die Tatsache, dass beispielsweise eine Kuh Gras wiederkäuen und verdauen kann, das Gras zur Nahrung. Die Rückwirkung des Zusammenspiels von Organismus, Umwelt und der Organe bedingt beide gegenseitig bzw. verursacht eine gegenseitige Abhängigkeit. Das parallele Auftauchen von Organen und Objekten der Umwelt erzeugt wiederum einen Sinn, der vom Geist erfasst wird. Das Bewusstsein ist dadurch zwischen den gegenseitigen Bestimmungen von Organismus und Umwelt zu verorten. Im Zuge dieser Denkweise manifestiert sich Geist schließlich dort, wo ein Organismus einen Sinn aufzeigen kann. Grundlegend ist hierfür die Handlung, die sich bereits bei Tieren und ihren Instinkten als Form der Kommunikation äußert. Mead zufolge ist der Instinkt als reines Reiz-Reaktionsschema jedoch nicht psychisch zu verstehen<sup>369</sup>.

---

<sup>366</sup>Ebd. 305-306.

<sup>367</sup>Ebd., S. 65.

<sup>368</sup>Vgl. Mead, G. (1998), *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a. M., S. 171 f.; 291-299.

<sup>369</sup>»Psychisch sind solche Inhalte, die sich auf Objekte beziehen, die im Bereich der Reize nicht gegeben sind und in das Objekt nicht eintreten, beispielsweise Vorstellungen über in Zeit und Raum entfernte Objekte,



Er ist durch die einheitliche Struktur der Reizwelt geprägt und beschreibt deren Grenze. So lässt sich bereits das Verhalten eines Tieres vollständig von dieser einheitlichen Struktur ableiten. Instinkte werden von Reizen ausgelöst, die sich als Ausdruck äußern. Der Ausdruck bestimmt wiederum den selektiven Charakter der tierischen Aufmerksamkeit gegenüber Reizen. Durch diese Wechselbeziehung bilden Reize und Instinkte insgesamt die einfache Welt des Tieres, das keine Zukunft oder Vergangenheit kennt. Die Körperhaltung von zwei rivalisierenden Tieren stimmt sich jeweils auf die des Gegenübers ab, ohne dessen Haltung zu übernehmen. Das größere Tier erzeugt z. B. durch seine aggressive Haltung Furcht beim kleineren. Mead vermeidet jedoch eine Anthropomorphisierung, die davon ausgehen würde, dass Tiere durch dieses Verhalten ihre Gefühle unmittelbar ausdrücken. Der Ausdruck von Gefühlen ist nur als ein Teilaspekt der Handlung zu sehen, da diese die Interaktion mit der Umwelt impliziert. Das größere Tier weiß nicht, was seine aggressive Haltung bedeutet und beim kleineren Tier Furcht auslöst.

Bei Tieren fällt die Kommunikation als Bewusstwerdung des Sinnes weg. Hierdurch ergibt sich eine Einheitlichkeit des Tieres und seiner Welt, die beim Menschen nicht zutrifft. Mead beschreibt zwar eine Wandelbarkeit der tierischen Instinkte durch Erfahrung, bei höheren Lebewesen wie Menschen spricht er jedoch von Impulsen. Diese können sich noch stärker als Instinkte verändern. So ist ein »Impuls [...] eine angeborene Tendenz, unter bestimmten organischen Voraussetzungen in einer bestimmten Weise auf einen bestimmten Reiz zu reagieren«<sup>370</sup>. Hierzu zählen sowohl Gefühle wie Angst oder Wut als auch biologische Reize wie Hunger oder Durst. Als Folge ergibt sich die Unbewusstheit der tierischen Umweltinteraktion allein durch instinktgesteuertes Verhalten. Jene Einheitlichkeit des tierischen Reiz-Reaktionsschemas ändert sich beim Menschen, der seine Handlung bewusst so wählen kann, damit sie eine bestimmte Reaktion der Umwelt bewirken kann.

An zentraler Stelle steht hier ein Geistbegriff, der bei Mead nicht als bereits feststehendes, metaphysisches Prinzip anzusehen ist, sondern sich grundsätzlich aus der Handlung der Individuen ergibt. Ähnlich wie bei tierischen Instinkten erfolgt dies durch Kommunikation von Individuen, die bei Menschen jedoch bewusst verläuft und als gesellschaftliches Phänomen beobachtbar ist. Durch den Handlungsbegriff unterliegt also auch dem Geist eine kommunikative Struktur, die sich allerdings erst im Prozess sozialer Interaktion ergibt:

Unsere ganze Erfahrungswelt – die Natur, so wie wir sie erfahren – ist grundlegend mit dem gesellschaftlichen Verhaltensprozeß verbunden, einem Prozeß, in dem Handlungen durch Gesten eingeleitet werden, die deshalb als solche funktionieren, weil sie wieder anpassende Reaktionen anderer Organismen auslösen, die auf die Vollendung oder die Resultate der durch sie ausgelösten Handlungen hinweisen oder sich darauf beziehen. Das heißt, dass der Inhalt der objektiven Welt, so wie wir sie erfahren, zum größten Teil durch das Verhältnis des gesellschaftlichen Prozesses zu ihr konstituiert wird.<sup>371</sup>

---

die weder integrale Teile der physischen Umwelt sind, wie sie sich über den Bereich der unmittelbaren Wahrnehmung erstreckt, noch dem Bereich der Erinnerung angehören.« Mead (1998), S. 388-389.

<sup>370</sup>Ebd., S. 387.

<sup>371</sup>Ebd., S. 152-153.

Mead geht beim Menschen von einem »*Me*« aus, das im Unterschied zum individuellen Ich (»*I*«) auch Haltungen der Mitmenschen umfasst. Das *Me* ist dadurch als sozial konstituiert aufzufassen. Das individuelle *I* fließt als Antwort auf das *Me* in das Verhalten der Gesellschaft ein, was diese im Sinne von Reiz und Reaktion verändern kann. Bei Tieren hingegen wirkt nur das Verhalten des einzelnen Wesens auf die gesellschaftliche Umgebung. Die tierische Haltung drückt keine dahinterstehende Idee aus. Das Zuschreiben einer Persönlichkeit auf das Tier und dessen Verhalten ist mangels eines solchen gesellschaftlichen Prozesses unmöglich. Der Grund dafür ist, dass es dem Tier an Sprache fehlt, die Mead als Vermittler der gesellschaftlichen Situation zum Verhalten ansieht. Durch das Fehlen von Sprache besitzt es keine Persönlichkeit, die gesellschaftlich konstituiert ist<sup>372</sup>. Mead weitete seine Aussage auf die gesamte Natur aus. Ein emotionaler Bezug zu dieser würde eher der anthropomorphen Beziehung eines Dichters zur Natur gleichkommen:

Das leblose Objekt ist eine Abstraktion, die wir aus der gesellschaftlichen Reaktion auf die Natur ableiten. Wir sprechen zur Natur; wir sprechen die Wolken, das Meer, die Bäume und die uns umgebenden Objekte an. Später abstrahieren wir von dieser Reaktion, weil wir mehr von den Objekten wissen [...]. Wo wir Denkprozesse auf die Natur übertragen, machen wir die Natur zu einer rationalen Erscheinung. Sie handelt so, wie man es von ihr erwartet. Wir nehmen die Haltung der uns umgebenden leblosen Objekte ein; verändern wir die Situation, so reagiert die Natur anders.<sup>373</sup>

Dies versucht Mead anhand des Beispiels eines Ingenieurs zu zeigen, der eine Brücke baut. Für den Bau einer Brücke entwirft der Ingenieur einen Plan, der sämtliche Umweltreaktionen in einer Risikoanalyse einberechnet. Reagiert die Natur auf eine andere Weise als erwartet, passt der Ingenieur seinen Plan entsprechend an. Ein anthropozentrischer Umgang mit der Natur fasst diese nicht als lebendig, sondern als rationales Objekt der Erscheinung auf. Eine Anthropomorphisierung wäre demzufolge unwissenschaftlich und würde eine Vermenschlichung der Natur mit sich bringen, deren Umgang als magischer Umgang zu bezeichnen wäre. Meads Konzeption steht als streng anthropozentrische Position einer umweltethischen Forderung konträr gegenüber. So argumentiert Mead vom Darwinismus ausgehend:

Der ganze Kampf der Menschheit auf der Erde ist eine solche Bestimmung des Lebens, das um sie herum existieren soll, und eine solche Kontrolle über physische Objekte, die ihr Leben beeinflussen. Die Gemeinschaft schafft sich ihre Umwelt, in dem sie ihr gegenüber empfindlich ist [...]. Wir bestimmen darüber, welches wilde Leben weiterleben darf; wir können alle existierenden Arten des tierischen und pflanzlichen Lebens vernichten, wir können die von uns gewünschten Samen aussäen und Tiere nach unserem Belieben töten oder züchten. Es gibt keine biologische Umwelt im Sinne Darwins mehr, die uns Probleme böte.<sup>374</sup>

<sup>372</sup>Die einer Tierethik entgegengesetzte Konsequenz einer solchen Position zeigt Meads folgende Aussage: »Wir schreiben den Tieren gern Persönlichkeit zu, doch gebührt sie ihnen nicht, und letztlich erkennen wir auch, dass sie keine Rechte haben. Es steht uns jederzeit frei, ihr Leben zu beenden; es geschieht kein Unrecht, wenn einem Tier das Leben genommen wird. Es hat nichts verloren, weil es Zukunft für das Tier nicht gibt.« Mead (1998), S. 226.

<sup>373</sup>Ebd., S. 227.

<sup>374</sup>Ebd., S. 296-297.

### 6.3.2. Die Institutionenethik

Wenn Gehlen von Umwelt spricht, meint er in erster Linie eine tierische Umwelt, die er dem jedoch Menschen abspricht. Hier verwendet er den Begriff Kulturumwelt, die der einzelne Mensch als Person durch seine Interaktion nach seinen Wünschen verändert:

Die „Umwelt“ enthält nichts anderes, grob gesagt, als Menschen und Sachen: die ersteren wirken tätig aufeinander ein, und die letzteren sind geradezu vorgeformte Handlungen, vorgetane Taten: das einfachste Werkzeug belegt dies. In dem Schema von Anlage und Umwelt fehlt also, indem gewöhnlichen undurchdachten Sinn genommen, gerade die Hauptsache, es fehlt das Selbst und die Einsicht, dass die Handlung das Selbst enthält und die Umwelt schafft.<sup>375</sup>

Was Gehlen am Vorgehen der Triblehre bzw. dem Umweltbegriff der Psychologie kritisiert, ist letzten Endes das Fehlen eines *Me*, wie es nach Mead zu verstehen ist. An der Methode der Psychologie lehnt er ab, dass ihr Abstraktionsverfahren den Menschen nicht als Ganzes begreifen kann. Die Zuschreibung bestimmter Eigenschaften reicht nicht aus, um das menschliche Handeln zu erfassen. Hierzu müsste ein weiterer Schritt eingeführt werden, der dem Menschen ein Milieu oder eine Umwelt zuweist, in denen sich diese inneren Eigenschaften äußerlich manifestieren würden. Bei dieser Vorgehensweise würden jedoch die Antriebsstrukturen wegfallen, die allein aus der Handlung des Menschen verständlich gemacht werden können. Darum lehnt Gehlen die alleinige Zuschreibung von Trieben als Handlungsgrund des Menschen ab, die sich von der Instinktlehre ableiten.

Aufgrund der Unangepasstheit bzw. seines Mangels an einer spezifischen Umwelt ist der Mensch nämlich gezwungen, seine Bedürfnisse künstlich zu befriedigen. Dies erfolgt, indem er nicht wie das Tier instinkt- und reizgesteuert, sondern planend und schaffend vorgeht. Der Mensch handelt dadurch nicht aus einer bestimmten Situation heraus, sondern im Hinblick auf seine Zukunft. Wie Gehlen in seinem Werk zeigt, zeichnet sich das Wesen des Menschen grundlegend durch eine Kluft zwischen seiner Handlung und seinen Antrieben aus. Die Kultur als zweite Natur ist das Mittel, um diesen Abgrund zu überbrücken.

In der überarbeiteten Auflage von *Der Mensch* umreißt Gehlen jedoch nur einige Probleme, die mit dem Geistbegriff zusammenhängen, ohne eine eigenständig fundierte Theorie auszuarbeiten<sup>376</sup>. Für ihn steht dort nur fest, dass der Geist weder als metaphysisches Prinzip bestimmt, noch der tierischen Evolution als Krone aufzusetzen ist. Vielmehr ist der Geist als Antriebsüberschuss zu begreifen, der sich aus den plastischen Voraussetzungen des Menschen ergibt und dadurch kein irreales Rudiment des deutschen Idealismus ist<sup>377</sup>.

---

<sup>375</sup>GA 3, S. 399.

<sup>376</sup>Die Gründe hierfür weist Lothar Samson auf, die in Gehlens praktischer Philosophie des Menschen verankert sind. Vgl. Samson (1977), S. 65-68.

<sup>377</sup>Auf dem Gedanken in Gehlens Habilitationsschrift *Wirklicher und unwirklicher Geist* (1931) aufbauend, die mit einer Ohnmacht des Geistes und einer Idee des totalen Lebens endet, nennt Friedrich Jonas den Menschen bei Gehlen treffend als eine »geistvolle Natur oder wirklicher Geist«. Vgl. Jonas, F. (1966), *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*. Tübingen, S. 36-42. Eine stärkere Kritik, die in gänzlicher Ablehnung seines Gedankens mündet, findet sich grundsätzlich bei Hagemann-White. Sie wirft Gehlen eine »Selbstverleugnung des Geistes« vor, bezieht sich vielerorts jedoch auch auf Gehlens ursprüngliche, nicht überarbeitete Auflage von *Der Mensch*. Vgl. Hagemann-White (1973), S. 31 f.

Anstatt weiter auf die Geistproblematik einzugehen, arbeitet Gehlen die Grundzüge seiner späteren Institutionentheorie aus. Erst in seinem Aufsatz *Das Menschenbild in der modernen Anthropologie* (1958), nimmt er Stellung zum Anthropomorphismusproblem. Hier lehnt er jene »mythendurchtränkte Weltbilder«<sup>378</sup> nicht generell ab, die von Mead als magische Weltbilder charakterisiert werden. Im Gegensatz zu Mead und seiner streng pragmatistischen Auffassung ebnet Gehlen hier den Weg für eine Ethik im Umgang mit den Naturwissenschaften und der Natur.

Ein solcher Anthropomorphismus der Weltauslegung kann übrigens nie ganz falsch sein, wenn es wahr ist, dass der Mensch doch die Gesetze der Welt in sich trägt und nicht aus ihr fallen kann. Wenn heute dieser metaphysische Anthropomorphismus aus den Vorstellungen der Wissenschaft und vor allem der Philosophie so gut wie ganz verschwunden ist, während er sich doch in der Religion hält, so deswegen, weil die erstaunliche Leistungsfähigkeit der Naturwissenschaften uns immer neue und überraschende Aufschlüsse der Welt und Natur gegeben hat, die sich von dem, was wir über uns selbst wissen, mit großer Geschwindigkeit entfernen [...]. Praktisch drückt sich das so aus, daß wir unseren Erkenntnissen von der Natur noch gar nicht gewachsen sind, vor allem auch moralisch noch nicht, wie jedermann zugeben wird. An dieser Stelle befindet sich die Menschheit heute offenbar in einem noch tastenden Stadium der Versuche zur ethischen Neuorientierung.<sup>379</sup>

Über den Pragmatismus sagt Gehlen in *Der Mensch*, dass dieser den Streit zwischen Rationalismus und Empirismus überholt, der empirischen Seite jedoch zu viel Gewicht beimisst<sup>380</sup>. Im Gegensatz hierzu schafft es der Rationalismus mit seinem Denken von Bestimmungen ein logisches System aufstellen und sich auf sich selbst zu beziehen. Gehlen merkt an, dass der Pragmatismus daher den gewöhnlichen Rationalismus nicht bekämpfen sollte. Der Pragmatismus versucht die Idee aus der Handlung und dem Verhalten zu gewinnen und konstruiert laut Gehlen Werte durch Handlung und Verhalten. Hierbei erkennt er jedoch nicht die unbewussten Entwicklungsvorgänge, die in diesem Zustand der Welt mit einhergehen. Demnach ist ein Blick auf den Zustand der Welt allein nicht ausreichend, um die Idee zu erfassen:

Sieht man auf die Lebensbedingungen des modernen Menschen, das Industriesystem, ein Kind der Wissenschaft, und erwägt man seine überwältigende Bedeutung, so kann man allerdings das Gewicht der Erkenntnis und der rational gesteuerten Handlung kaum überschätzen. Der Mensch lebt wesentlich in einer „zweiten Natur“, einer von ihm selbst umgeschaffenen und ins Lebensdienliche seiner Bedürfnisse umgewendete Welt, in einer *nature artificielle* [...]. Wir leben übrigens nicht bloß in einer künstlichen, sondern in einer „gezüchteten“ Natur, indem wir aus ihr Möglichkeiten herausholen, zu denen sie, sich selbst überlassen und urwüchsig geblieben, nicht käme. In der unmittelbaren, ersten Natur gibt es weder Nutztiere noch Sprengstoffe. Aber der Pragmatismus übersieht die breiten Wachstumsschichten des menschlichen Lebens, die stillen Prozesse bewußtloser Entwicklung im sozialen Beieinander.<sup>381</sup>

Jener still wachsende Bewusstseinsprozess lässt sich solange empirisch nicht messen, bis er als Tatsache ans Tageslicht kommt. Davor verbleibt er bloße Gewissheit. Diese Gewissheit bedin-

---

<sup>378</sup>GA 4, S. 172.

<sup>379</sup>Ebd.

<sup>380</sup>Vgl. GA 3, S. 356 f.

<sup>381</sup>Ebd., S. 357.

gen Faktoren, wie Traditionen, Gewohnheiten und Überzeugungen, die keiner experimentellen Logik folgen. Doch auch psychologische Faktoren wie Ängste, Gefühle und Erfahrungen spielen hierfür eine entscheidende Rolle. Gewissheiten entwickeln dadurch ein nicht-meßbares Eigenleben. Dies gilt insbesondere für ethische Gewissheiten, die als logisch unbegründetes Sollen aufgefasst werden. So geschieht es Gehlen zufolge »*eigenen* Rechts«<sup>382</sup>, wenn der Utilitarismus versucht, ethischen Normen eine empirische Ursache zuzuweisen:

Unser Verhalten an Seinsannahmen und Sollregeln zu orientieren, die *nicht* in Frage gestellt werden, gehört anscheinend zu den Bedingungen der Willensbildung, und ebenso die Fähigkeit des *Abschlusses*, d. h. der Verzicht darauf, die Kettenreaktion des Problematisierens weiterlaufen zu lassen.<sup>383</sup>

Sobald man von empirischen Fakten ausgeht, ist jener Bildungsprozess der Gewissheit zur Wahrheit bereits abgeschlossen. Dies erweist sich bei ethischen Fragen dann als ein Problem, wenn mit dem Abschluss zugleich eine Absperrung für neue Inhalte einhergeht. Das Abschließen kommt einem instinktiven »„Abfühlen“ von eigener dunklen Gewissheit«<sup>384</sup> gleich. Dieser Prozess gehört grundlegend zum Wesen des Menschen dazu. Die unbewusste Gewissheit wächst hier über die Handlung hinaus und äußert sich anhand einer Vielzahl von Motivationsfaktoren der weltoffenen Handlung. Die unbewussten Prozesse bestimmen grundlegend die Entscheidungen und Ergebnisse im Leben eines Menschen, die Gehlen in psychologische Begriffen ausformuliert. Übertragen auf die menschliche Gesellschaft handelt es sich um unbewusste Prozesse, die einer späteren gesellschaftlichen oder individuellen Haltung zugrunde liegen und diese bilden. Im Hintergrund steht der Gedanke der Bildung einer zweiten Natur durch Gewöhnung, wie sie von Aristoteles begründet wird. Gehlen verweist auf das dritte Buch seiner *Nikomachischen Ethik*. Hier sagt Aristoteles: »Denn die Handlungen, die man in einer bestimmten Richtung ausübt, machen einem zu einem solchen, wie man ist.«<sup>385</sup>

Wenn jene Gewissheit durch Mitteilung und Sprache auf die Gesellschaft ausgeweitet wird, beeinflusst sie grundlegend deren Bewusstsein und Wissen. Erst die Haltung in einer Gesellschaft ermöglicht den Durchbruch von neuen Erkenntnissen. So konnten die Naturwissenschaften sich z. B. nur dann etablieren, als die Menschen nicht mehr vollends davon überzeugt waren, dass Naturprozesse und insbesondere Krankheiten magisch kontrollierbar sind. Solche Prozesse reichen bis in die Gegenwart hinein. Der Auf- und Abbau von Überzeugungen und Denkgewohnheiten gehört daher zum Wesen der Menschheit dazu. Gehlen nennt als Beispiel das Auftreten der Quantenphysik zu seiner Zeit, die die kausalen Erklärungsgesetze Newtons in Wahrscheinlichkeiten umdeutet. Ebenso erahnt er die Notwendigkeit einer Umweltethik als Beschränkung der industriell verwendeten Ressourcen:

Der Bund nun, den die Naturwissenschaft mit der Technik und Industrie geschlossen hat, trifft unglücklicherweise auf Partner, von denen dasselbe gilt: die Technik, am Anorganischen ansetzend, kennt wesensmäßig nicht die Vorstellung einer Beschränkung der erlaubten Mittel, die,

---

<sup>382</sup>Ebd., S. 358

<sup>383</sup>Ebd., S. 358-359.

<sup>384</sup>Ebd., S. 359

<sup>385</sup>NE, 1114a.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

ökonomisch gesehen, dem mit dem Lebendigen wirtschaftenden agrarischen Zeitalter entsprach. Daneben entwickelt, wie Max Weber schon sah, ein wirtschaftlicher Betrieb eine sachliche Sonderlogik und rationale Eigengesetzlichkeit, die ethisch nicht kommensurabel ist, und um so reiner heraustritt, je unabhängiger der Betrieb von den irrationalen Einflüssen des Atmosphärischen und Vegetativen wird, also je technisierter er ist. Der Zusammenhang dieser drei Gebiete, der Wissenschaft, der technischen Anwendung und der industriellen Auswertung ist längst selbst eine Superstruktur, selbst automatisiert und derart versachlicht, dass ethische Motive in die Rolle der sachfremden Einwände abgleiten.<sup>386</sup>

Als Beispiel für das Bilden unbestimmter Gewissheiten in der menschlichen Gesellschaft zu Anfangszeiten der Umweltethik ist hier Rachel Carsons Buch *Silent Spring* zu nennen. In ihrem Buch berichtet Carson, wie Grundwasser mit dem Sprühen von DDT im Agrarbetrieb verseucht wird. DDT wurde bis dahin als harmloses Insektenvernichtungsmittel angesehen. Auf die Toxizität des DDT ist man durch ein plötzliches Massensterben von Vögeln aufmerksam geworden, bei denen sich herausstellte, dass sie mit DDT kontaminierte Regenwürmer gefressen hatten<sup>387</sup>. Carsons Buch gilt zugleich als wichtiger Auslöser der ökologischen Bewegung der 1960-70er Jahre. Folgt man Gehlens Argumentation, wäre es allerdings ein Fehler, die Autorin allein für die Entstehung von ökologischen Werten dadurch verantwortlich zu machen, indem die Grundidee pragmatistisch aus der phänomenal beobachtbaren Handlung abgeleitet wird. Gehlen behauptet, dass unbewusste Prozesse die grundlegende Idee bereits zuvor in die Gesellschaft eindringen ließen. Das Phänomen als Manifestation dieser Idee zeigt, inwiefern Denken und Sprache als autark anzusehen sind. Sind diese universell, also nicht an bestimmte Positionen oder Interessen gebunden und daher im Sinne des Rationalismus objektiv zu begreifen. Die gegen Ende der 1960er Jahre entstandene Umweltbewegung wäre somit nicht punktuell an bestimmten Tatsachen wie Carsons Buch, dem Sterben von Vögeln oder der Summe solcher Faktoren festzumachen. Vielmehr ist sie in der Gesellschaft historisch gewachsen. Das einprägsamste Beispiel hierfür liefert Gehlen selbst, indem er die Erfindung der Atomenergie anspricht, deren Dilemma der Erfindung des Dynamits gleicht: Ihr Erfinder hofft zugleich darauf, dass deren Anwendung verhindert wird.

Gehlen sieht solche und ähnliche Entwicklungen als Grund für eine Institutionenethik an, die solche, auf Selbstzweck angelegten Antriebe der menschlichen Gesellschaft reguliert. Er fordert daher, dass die Institutionen die Führung übernehmen und die im Wesen des Menschen verankerte Überschüssigkeit in die Welt zurückführen sollen. Aufgrund des Antriebsüberschusses äußert sich diese nämlich als Pleonexie, Herrschsucht, Geiz oder Habgier, die sich ohne eine solche Regulierung bis ins Unendliche erstrecken und sich beispielsweise als Dekadenz einer Gesellschaft zeigen, was ohne Regulierung als bloßes Schicksal gelten würde<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup>GA 3, S. 369.

<sup>387</sup>Vgl. Carson (1962), S. 39-53; 103 ff.

<sup>388</sup>Ein solches »Schicksal der modernen Kultur« ist dennoch ein Entlastungsphänomen, wie Rehberg anmerkt. Rehberg (1990), S. 296. Er kritisiert an Gehlen, dass dieser den Zerfall der Gesellschaft im Gegensatz zu beispielsweise Nietzsche nicht als notwendige Konsequenz herleitet und dadurch unzureichende Argumente hierfür liefert. Die Einseitigkeit von Gehlens Argumentation trifft auch dann zu, wenn dieser den gesellschaftlichen Zerfall aus der inneren Psychologie des Individuums herleitet und nicht von einem notwendigen Kreislauf spricht. Vgl. Ebd.

Dennoch sieht Gehlen die Wichtigkeit eines offenen Sozialkontaktes an, der von der Verfassung gewährleistet werden muss. Seine Institutionenethik als Form der Zucht kann daher als eine mögliche Lösung angesehen werden, um die Gesellschaft vor konstitutionellen Gefahren zu bewahren, bzw. das gesellschaftliche Bewusstsein durch Sprache und Mitteilung auf jene hinzuweisen.<sup>389</sup> Die Alternative wäre eine individuelle Beobachtung eines jeden Menschen bezüglich der eigenen Antriebe. Wenn der Mensch die Natur irreparabel schädigt, dann geschieht das jedoch nicht allein aufgrund bestimmter innerer Eigenschaften, die sich als bestimmte Haltungen wie Gier, Herrschsucht o. ä. ausdrücken und sich weiter in Grundtriebe zusammenfassen ließen. Gehlens Ansatz unterscheidet sich hier grundlegend vom Utilitarismus: Der Mensch handelt nicht auf eine bestimmte Weise, weil er Bedürfnisse und Präferenzen hat, sondern weil er sein Handeln auf unterschiedliche gesellschaftliche Situationen anpasst. Die menschliche Instrumentalisierung der Natur ist auf diese Weise einzuordnen.

So wurde die Sicherung des einzelnen Lebens laut Gehlen bereits nach oben abgegeben, wodurch eine Gesellschaft entstanden ist, die auf einer bestimmten Weltanschauung fußt. Diese ist jedoch als eine von unendlich vielen möglichen Weltanschauungen anzusehen und keinesfalls gegeben. Die Weltanschauung wiederum ist auf eine spezielle *Art des Lebens* zurückzuführen, auf die die menschliche Gesellschaft als Ganze gegründet ist, um den einzelnen Menschen zu entlasten. Dies zeigt sich am Beispiel des Utilitarismus als zweckgerichtete Ethik und als Grundlage der modernen Gesellschaft, die sich aus einer anthropozentrischen Weltanschauung ergibt. Tätigkeiten wie beispielsweise eine Vorratshaltung des primitiven Menschen sind zwar als Entlastungsformen zu sehen, der Grund der Vorratshaltung des heutigen Menschen im Umgang mit natürlichen Ressourcen ist jedoch nicht mehr allein überlebenssichernd, sondern wirtschaftlich motiviert. Demnach wird in der heutigen Gesellschaft das menschliche Überleben durch den Markt und seine Preise, durch Angebot und Nachfrage gesichert. Es herrscht das utilitaristische Credo der *unsichtbaren Hand* nach Adam Smith, das quasi als natürliches Gesetz angesehen wird. Umweltethische Probleme werden innerhalb dieser Weltanschauung abgehandelt, wodurch entweder ein großes Fragezeichen entsteht (intrinsischer Wert der Natur) oder konsequenterweise rein utilitaristisch in Bezug auf den Menschen argumentiert wird. Die Prinzipien einer Umweltethik können daher nicht eine Weltanschauung mit einer anderen ersetzen, ohne den gesellschaftlichen Ausdruck als Entlastungsprinzip unverändert zu lassen.

---

<sup>389</sup> Gehlens Institutionenethik gilt in der einschlägigen Literatur allgemein als umstritten. Als Grund zählt in erster Linie sein Mitläufertum im Nationalsozialismus und entsprechendes Gedankengut in der Erstauflage des Buches, das Gehlen nach zunehmender Distanzierung vom Nationalsozialismus 1947 in einer Revision des Werkes von solchem bereinigte. Seine Institutionenlehre als Ordnungslehre, die auf einer Hierarchie von sozialen Beziehungen basiert, wird oftmals als das Skelett jener Ideologie gesehen. In der revidierten Auflage fehlt nämlich eine historische und entsprechend kritische Auseinandersetzung mit der Institution als Machtinstrument. Vgl. Wulf, C. (2004), *Anthropologie. Geschichte Kultur Philosophie*. Hamburg, S. 60 ff. Sowie vgl. Matzker, R. (1998), *Anthropologie. Theorie - Geschichte - Gegenwart*. München, S. 129. Thies stimmt dem ebenfalls zu, vertritt jedoch die These, dass Gehlens vorliegende Anthropologie keine faschistische ist, da diese einer jeden Rassentheorie vorangeht. Demzufolge lassen sich die anthropologischen Kategorien auf alle Menschen anwenden. Vgl. Thies (1997), S. 32-45; 135-139.

## 6.4. Die Natur im technischen Zeitalter

Im letzten Kapitel von *Der Mensch* liefert Gehlen eine historische Phänomenologie des Geistes im Sinne einer Rückschau auf die in der Menschheitsgeschichte durchlaufenen Bewusstseinszustände<sup>390</sup>. Hier liefert er eine Antwort auf die Frage, warum der Mensch überhaupt der Natur schadet, die er in seinen späteren Schriften im Rahmen der Theorie der Institutionen ausführlich behandelt. Da Gehlen nicht wie Plessner oder Scheler eine Stufenfolge der Natur begründet, wird im Folgenden Bezug auf seine Kulturanthropologie und Soziologie zu nehmen sein, um auf diese Weise eine inhaltliche Fundierung einer Umweltethik bei ihm zu untersuchen. Gehlens grundsätzliche Antwort auf jene Frage ist, dass die Umwandlung der Natur im Wesen des Menschen verankert ist. Hierdurch sind Umweltverschmutzung und -schädigung als Nebenprodukte eines wesensbestimmenden Merkmals des Menschen zu begreifen.

Laut seiner Schrift *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957) ist dies eng mit der Technik in Verbindung zu bringen, die von Grund auf eine Umwandlung der Natur mit sich bringt. In dieser Schrift vertritt Gehlen jedoch nicht die Position einer bloßen Kritik der Technik<sup>391</sup>. Vielmehr führt er hier jenen philosophischen Gedanken, den er in *Der Mensch* ausgearbeitet hat, in einer kulturanthropologischen Analyse fort.

Der Mensch verfügt seit ursprünglicher Zeit über Technik, die stets als Umwandlung der Natur zu sehen ist. Mithilfe derselben überkommt er sein Dasein als Mängelwesen. So dient Technik als Ersatz für spezifisch angepasste Organe. Diese Substitutionsleistung ist eng mit der Intelligenz des Menschen verknüpft. Der Ersatz fehlender Organe und Instinkte fungiert zugleich als Entlastung von einer erzwungenen Anpassung und führt zu einer erhöhten Flexibilität des Menschen. In der Art der Verwendung einer technischen Erfindung findet sich jedoch eine grundlegende Zweideutigkeit, die die Technik seit ihren Ursprüngen her begleitet. So kann z. B. ein Faustkeil zugleich als Werkzeug oder als Waffe eingesetzt werden.

Wenn man unter Technik die Fähigkeiten und Mittel versteht, mit denen der Mensch sich die Natur dienstbar macht, indem er ihre Eigenschaften und Gesetze erkennt, ausnützt und gegeneinander ausspielt, so gehört sie in diesem allgemeinsten Sinne zum Wesen des Menschen [...]. Die Welt der Technik ist also sozusagen der »große Mensch«: geistreich, trickreich, lebensfördernd und lebenszerstörend wie er selbst mit demselben gebrochenen Verhältnis zur urwüchsigen Natur. Sie ist wie der Mensch »nature artificielle.«<sup>392</sup>

Im Laufe der Entwicklungsgeschichte schlägt die Erfindung der Technik immer tiefere Wurzeln im Wesen des Menschen. Sie geht vom reinen Organersatz über zum kulturbildenden

<sup>390</sup> An dieser Stelle sei auf Adolf Portmann verwiesen, der die Aufhebung der natürlichen Instinkte durch den Geist als »Vernichter der großen lebendigen Harmonie« beschreibt. Portmann, A. (1970), *Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*. München, S. 207. Portmann wirft die Frage auf, ob der Mensch sich dadurch nicht unfähig erwiesen habe, die lebensdienlichen Elemente der Natur wie Erde, Luft und Wasser zu erhalten.

<sup>391</sup> Er selbst bezeichnet seinen Bestseller als soziologische Forschungsarbeit, die ihn kurz nach seiner Veröffentlichung zu »einem Zeitgeistautor der jungen deutschen Republik« gemacht hat. Vgl. GA 6, Nachwort des Hrsg., S. 639.

<sup>392</sup> GA 6, S. 7-8.



Grundaspekt. Dies zeigt die generelle Substitution von organischen Materialien mit anorganischen Materialien, wie z. B. Metall oder Plastik. Den Grund hierfür sieht Gehlen neben pragmatischen Ursachen in der besseren Quantifizierbarkeit des Anorganischen:

Unsere rationale Denkkraft, die abstrakte Modelle, die sie entwickelt, und ihre mathematischen Begriffsbildungen kommen in der anorganischen Natur mit einer erstaunlichen Treffsicherheit an, während wir über das, was »Leben« eigentlich ist, trotz aller Fortschritte der organischen Chemie kaum besser unterrichtet sind, als die ersten Philosophen des griechischen Altertums.<sup>393</sup>

Der Ersatz des Organes wird zu einem Ersatz des Organischen überhaupt. Der Mensch macht sich dadurch von den natürlich gegebenen Quantitäten unabhängig. Zugleich fasst er den Gedanken einer Irrationalität der organischen Natur. Jene Auffassung der Natur als gleichsam totes Objekt stellt ein Novum in der Geschichte des Menschen dar.

Im Gegensatz zur technischen Produktion die seit mehr als 500 000 Jahren anhält, ist diese Form der technischen Weltanschauung erst ca. 330 Jahre alt. Der Mensch wird von den natürlich gegebenen Quantitäten unabhängig, was laut Gehlen eine Beschleunigungsfunktion für dessen Kultur hat. Die Natur wird dadurch zur Faktenaußenwelt des Menschen. Eine positivistische Deutung der Natur durch die empirische Wissenschaft übt »eine Art Ausstrahlungswirkung auf unser Weltbild überhaupt«<sup>394</sup> aus, ohne dass jene notwendig eine theoretische Fundierung des Weltbildes sein muss.

Das historische Auftreten der kapitalistischen Produktionsform muss laut Gehlen notwendig zum Fortschritt der Naturwissenschaften und dem Einsatz moderner Technik hinzukommen, damit die Neuzeit zu ihren Ergebnissen gelangen kann. Der Grundgedanke findet sich bereits im 17. Jahrhundert. Hier ersetzt die Technik das Konzept der Magie, die Gehlen als übernatürliche Technik charakterisiert. Magie galt in primitiven Kulturen und Hochkulturen weltweit als Zentrum der menschlichen Weltsicht. Gehlen versucht das in ihr liegende anthropologische Prinzip als »instinktähnliches *Bedürfnis nach Umweltstabilität*«<sup>395</sup> zu begreifen, in dem der Mensch eine »Gleichförmigkeit des Naturverlaufes«<sup>396</sup> sicherstellen möchte. Der Natur wird dadurch ein beseelter Automatismus unterstellt, von dem der Mensch grundlegend fasziniert ist. Gemäß seiner Weltsicht bzw. aufgrund des Mangels einer anthropologischen Theorie sucht und findet der primitive Mensch Antworten über sein eigenes Wesen in der Natur. Der Anthropomorphismus des Menschen führt wiederum zu einer Selbstauffassung seiner Wesenszüge nach entsprechenden Weltbildern. Jene Faszination sieht Gehlen letztlich als entscheidenden Motivationsgrund des Technikfortschrittes an. Technik ist dadurch eine Triebkomponente menschlichen Handelns, was das Bedürfnis nach Fortschritt auf die Sonderstellung des Menschen als handelndes Wesen zurückführt:

Der Mensch trägt also mit fortschreitender Technik in die unbelebte Natur ein Organisationsprinzip hinein, das im Inneren des Organismus an zahlreichen Stellen bereits wirksam ist. Wir sagen unbelebte Natur: gemeint ist eben die vom Menschen selbst geschaffene technische Ap-

---

<sup>393</sup>Ebd., S. 8.

<sup>394</sup>Ebd.

<sup>395</sup>Ebd., S. 14.

<sup>396</sup>Ebd.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

paratur, nicht die rohe unbelebte Natur »erster Hand« – in diese trug der Mensch der Vorzeit nur in phantastischer Form ein Organisationsprinzip hinein, wenn er seine magische Technik in Bewegung setzte und auf die Wolken und Winde einredete, als ob sie ihn hören könnten.<sup>397</sup>

Das Streben des Menschen nach einer Beherrschung der Natur führt demzufolge zur Maschinisierung der Welt. Der Mensch erschafft aufgrund seines Triebes unbewusst Modelle, die Naturvorgänge nachahmen und erweitern. Gehlen betont jedoch, dass eine monokausale Erklärung der Technik aus einem »wesenseigenen Machtstreben«<sup>398</sup> unzureichend ist. Demzufolge strebt der Mensch zwar notwendig nach einer Erweiterung der Natur, die Technik löst hierzu die Magie jedoch lediglich ab.

Gehlen zeigt, wie der technisch orientierte Geist von anfänglichen Erfolgen in den Naturwissenschaften allmählich in die gesamte Kultur des Menschen Eingang findet. Die progressive Bewusstseinsform dieses Zeitalters wird zugleich zum Verhängnis, indem jene ausschließlich auf kausale Erklärungen ausgerichtet ist. Dies zeigt sich am Verschwinden der Grenze zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, was Gehlen als *Entsinnlichung* bezeichnet. Dieser *Entsinnlichung* geht zugleich eine technisierende Verbegrifflichung von Gebieten der menschlichen Kultur einher, die ursprünglich nichts mit Technik oder Naturwissenschaften gemein hatten und nun vom Leistungsdenken geprägt sind. Als wichtigstes Übergangsphänomen ist hier die Agrarkultur zu nennen:

Denn in der Tat, das ökonomische Fundament der Menschheit von der jüngeren Steinzeit bis zum Beginn der Moderne war die Landwirtschaft, und an dieser Tatsache interessiert und jetzt der moralische Reflex: Die Hege und Kultur der Tiere und Pflanzen besteht nämlich in einem wechselseitigen Dienst. So wie sie für die Menschen da sind, so ist er für sie da.<sup>399</sup>

Jenes Phänomen leitet Gehlen aus dem hocharchaischen Jägerkult ab, wodurch die gehegten Pflanzen und Tiere zum Zwecke des Menschen zu einer großartigen Entwicklung gebracht wurden<sup>400</sup>. Diese ist nämlich der historisch bedeutende Übergang von Großwildjagd zu Ackerbau und Viehzucht.<sup>401</sup> Die Wurzel liegt im Totemismus archaischer Kulturen und Hochkulturen, wie er in *Der Mensch* zeigt<sup>402</sup>. Demnach geht die Heiligung bzw. das Ess- und Schlachtverbot eines bestimmten Tieres mit der Selbstidentifikation einer bestimmten Menschengruppe einher. Aus der Tatsache, dass ein bestimmtes Tier als Ahne gesehen wurde, das sich in der Außenwelt befindet, schließt Gehlen bei prähistorischen Menschengruppen auf eine niedrige Stufe des Selbstbewusstseins und des Reflexivitätsgrades. Die Gruppe schaltet hier ein Drittes zwischen sich und den Einzelnen. Durch Nachahmung dieses äußeren Dritten hebt sich

---

<sup>397</sup>Ebd., S. 23.

<sup>398</sup>Ebd.

<sup>399</sup>Ebd., S. 79.

<sup>400</sup>Vgl. ebd.

<sup>401</sup>Die zeitgenössische Kulturanthropologie vermutet jedoch, dass eine ökologische Veränderung vor die Entstehung des Menschen und seiner Technik stattgefunden hat. So soll z. B. das Zurückgehen von Wäldern, die ursprünglich zum Schutz des Menschen dienten, zu neuen Überlebensstrategien wie das Jägertum in der offenen Savanne geführt haben. Die Verflechtung von Mensch und Natur ist dadurch vermutlich komplexer, als Gehlen es darstellt. Vgl. Wulf, C. (2013), *Das Rätsel des Humanen. Eine Einführung in die historische Anthropologie*. München, S. 32.

<sup>402</sup>Vgl. GA 3, S. 474 ff.

das Individualbewusstsein der Gruppe selbst auf. Die Nachahmung eines äußeren Tieres ist dadurch eine primitive Form der Freisetzung des Selbstbewusstseins. Zugleich sieht er im Tötungs- und Essensverbot eine asketische Handlung, die erzwungen wird. Diese Form der Verpflichtung identifiziert Gehlen als das Eingreifen einer Institution, die den Menschen und sein Bewusstsein umfasst. Das Tötungs- und Verzehrverbot des Totemtieres, das sich auf den Ahnen einer Gruppe bezieht, wirkt zugleich als Tötungs- und Verzehrverbot bezüglich der Mitglieder dieser Gruppe. In der Huldigung eines Tieres sieht er daher die Grundlage einer stabilen Gesellschaft gesetzt, in welcher der prähistorische Mensch den Kannibalismus überwindet. Diese Form des Asketismus kann nur über ein Verbot erreicht werden, das dem Menschen Zucht gebietet. Dieses Verbot setzt sich als Kultur einer Gesellschaft fort, die weitere Tabus und Regeln einführt. Die Institutionen Tierzucht und Ackerbau sind laut Gehlen hierauf zurückzuführen und bringen stets eine asketischen Handlung mit sich, die es z. B. verbietet, die Pflanze vor ihrem Auswachsen zu verzehren. Er spricht hierbei von primären und sekundären Zweckmäßigkeiten, die ineinander übergehen:

Erst als durch ein solches Verhalten das Gesetz des vielfachen Ertrages der kultivierten Pflanze sich ergab, konnte man diese sekundäre objektive Zweckmäßigkeit von dem ursprünglichen Zweck ablösen, und ihn um seiner selbst Willen verfolgen, zu welchem Akt der Rationalisierung man sogar nicht einmal immer bereit war: es gibt heute noch südamerikanische Indianer, die den Tabak nur zu Kultzwecken bauen und den, welchen sie rauchen, importieren.<sup>403</sup>

Gehlen stellt die Frage, wie hierdurch die Zäsur von religiösem Selbstzweck zu Zweckmäßigkeit zu sehen ist, die er mit anthropologischen Mitteln zu rekonstruieren versucht. Er entlarvt diese als Übergang im ideativen Bewusstsein von primärer zu sekundärer Zweckmäßigkeit. Durch das Eingreifen der Institution, die den Übergang verwirklicht, gilt diese als Vermittler. Doch das ideative Bewusstsein hat die Institutionen nicht geschaffen. Vielmehr bildeten sie sich im Laufe des Wandels aus dem menschlichen Verhalten und Gewohnheiten heraus.

Laut Gehlen ist dies einem tiefer liegenden philosophischen Problem geschuldet. So erkannten die prähistorischen Menschen, dass die Hege und Pflege von Totemtieren und Totempflanzen eine Verpflichtung mit sich brachte, die eine Zweckmäßigkeit zur Grundlage hatte. Darauf fingen sie an die Tiere zu züchten, wodurch sie dem Kannibalismus entkommen konnten. Die sekundäre objektive Zweckmäßigkeit wurde dadurch zur Grundkategorie der Institution und der Religion. Gehlen betont, dass das instrumentelle Bewusstsein nicht in der Lage ist, dauerhafte, stabile Institutionen zu begründen. Die Theorie allein genügt nicht, um eine neue Gesellschaftsform zu begründen. Verantwortlich ist vielmehr das menschliche Verhalten, das asketische Formen der Zucht historisch etabliert.

Gehlen zufolge kann jenes prähistorische Verhalten das moderne Bewusstsein psychologisch nicht erfassen. Der Übergang zur sekundären Zweckmäßigkeit des Bewusstseins kann nämlich nicht allein durch die Theorie erreicht werden, sondern ergibt sich als ein Zusammenfließen von sozialem Verhalten, Zucht, Enthaltung und ideativen Akten.

---

<sup>403</sup>Ebd., S. 476-477.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Das ideative, nicht-instrumentelle Verhalten des Totemismus ähnelt in seinen Grundzügen dem Vorhaben einer nicht-utilitaristischen, nonanthropozentrischen Umweltethik. Denn »weder das indirekt, in der Verkörperung in ein Nichtich erreichbare Selbstbewusstsein, noch das daraus entwickelte Verpflichtungsgefühl, noch auch die asketische Wendung desselben sind auf die geläufigen instrumentellen Kategorien Zweck, Mittel und Bedürfnis zu bringen«<sup>404</sup>.

Als zweite bedeutende Zäsur der Menschheitsgeschichte tritt die Industrialisierung hinzu. Mit dieser geht der ontologische Vorgang der Kapitalbildung aus landwirtschaftlichen Gütern einher. Dem Schutz des eigenen agrarischen Gutes folgt die Heiligkeit des Privateigentums. Gehlen erkennt, dass die Industrialisierung zu einem Sinnverlust der Ethik geführt hat:

Unter psychomoralischem Gesichtspunkt ist entscheidend, dass es gegenüber der anorganischen Natur, der Kohle, der Elektrizität, den Atomenergien keine ethische Einstellung gibt, dass also *die Vorstellung einer Beschränkung der erlaubten Mittel nicht schon an der Grundproduktion ansetzt* und von ihr her im Alltag durchgehalten wird [...]. Es gibt gegenüber der anorganischen Natur, ihrer Erkenntnis und Ausnützung, von vorneherein keinerlei ethische, sondern nur technische Grenzen der Zielsetzung, die wiederum *eo ipso* nur vorläufige sind, oder es gibt von der Sache her keinerlei Hemmungen in der Ausbreitung des Herrschaftswillens.<sup>405</sup>

Gehlen formuliert diesbezüglich nicht offen eine ethische Position aus. Allerdings liegt seiner Ausführung ein entsprechender Gedanke zugrunde, der Ortega y Gassets berühmten Ausspruch »Barbarei ist die Abwesenheit von Normen und Berufungsinstanzen«<sup>406</sup> näher reicht, als Gehlen es gern gehabt hätte.

Der Grund für jene Macht über die Natur ist die Anhebung des Lebensstandards, die er als »sozialpsychologische Frage ersten Ranges«<sup>407</sup> bezeichnet. Wie er in *Der Mensch* zeigt, ist Pleonexie in Form von Begehrlichkeit, Anmaßung und Herrschsucht als das grundlegende psychologische Moment hierfür anzusehen. Der weitere Grund ist der Intellektualismus in der Gesellschaft, wie er auch von Max Weber kritisiert wird, wenn er von einer Entzauberung der Natur spricht<sup>408</sup>. Die Pleonexie wird zur bestimmenden Grundhaltung der modernen Gesellschaft. Das technische Fortschreiten des Menschen, das bis zu unserer heutigen Zeit mit steigender Geschwindigkeit beobachtbar ist, sieht Gehlen als Grund für eine »Serie von Kriegen, Revolutionen, Zerstörungen, Wiederaufbauten und Umsiedlungen, von deren Folgen praktisch niemand ausgenommen blieb«<sup>409</sup>. Die schwerwiegendste Folge dieses explosiven Fortschrittes stellt die Erfindung der Atombombe dar. In einer extremen Form der langfristigen Vernichtung alles Lebendigen summiert sich im Einsatz einer Atombombe das Argument der Umweltethik. Allerdings unterscheidet sich dies zum eingangs aufgeführten Bombenbeispiel nach Routley insofern, als jene mit der Auslöschung eines bestimmten Feindes zweckgerichtet ist und langfristige Umweltschäden als Nebeneffekt zu bezeichnen wären. Gehlen hebt die anthropologisch-psychologische Seite des Einsatzes einer Atombombe hervor,

---

<sup>404</sup>Ebd.

<sup>405</sup>Ebd., S. 83.

<sup>406</sup>Gasset, J. Ortega y (1955), 'Aufstand der Massen'. In: *Ges. Werke Bd. 2*. Stuttgart, S. 57.

<sup>407</sup>Ebd., S. 87.

<sup>408</sup>Siehe S. 37 dieser Untersuchung.

<sup>409</sup>Ebd., S. 149.

nach der der Mensch nicht vor der Atombombe selbst Angst hat, sondern vor sich selbst und seinen Möglichkeiten. So sind selbst die Institutionen nicht in der Lage, den Menschen vor sich selbst zu beschützen<sup>410</sup>. Das Beispiel der Atombombe soll hier das Grundproblem des menschlichen Fortschrittes veranschaulichen. Dieses umfasst eine mangelnde Verantwortbarkeit, die laut Gehlen auch nicht wirklich durchführbar ist. Der Fortschritt erfolgt ihm zufolge derart automatisiert, dass das Individuum keinen Zugriff auf die einzelnen Prozesse mehr besitzt. Gehlen zufolge müsste erst eine große Katastrophe eintreten, damit der Fortschritt und seine Nebenwirkungen unter eine soziale Kontrolle geraten könnten. Doch eine Anpassung des Menschen an seinen eigenen Erfindungen beschreibt Gehlen in seinem zuvor veröffentlichten Aufsatz *Mensch und Technik* (1953) als ein »dunkles Problem der Zukunft«<sup>411</sup>.

Eine Alternative zu Gehlens pessimistischer Sichtweise wäre eine Veränderung im gesellschaftlichen Bewusstsein vermittelt der zweiten Natur<sup>412</sup>. Die Natur in das ethische Spektrum des menschlichen Bewusstseins einzubeziehen wäre hier die logische Konsequenz<sup>413</sup>.

Das Immer-mehr-haben-Wollen des Menschen ist demnach als die Wurzel der Umweltprobleme der heutigen Zeit anzusehen. Eine externe Einschränkung dieses Mehr-Habens wäre jedoch eine rein symptomatische Behandlung des Problems. Das Gegenstück hierzu ist der Verzicht, der in früheren Kulturen als Mittel zur Anhebung des Lebensstandards gesehen wurde. Der Verzicht als asketisches Ideal wurde nach der zweiten Zäsur in der Menschheitsgeschichte vom Streben nach Luxus und Reichtum abgelöst. Umweltethische Positionen schlagen sowohl von ontologischer als auch von soziologischer Seite einen ähnlichen Pfad ein, indem sie in unterschiedlichem Maße eine gesellschaftliche Verzichthaltung fordern.

Die Natur nicht irreparabel zu schädigen, würde realweltlich auf eine solche Haltung hinauslaufen, wenn man als wirtschaftlicher Akteur der heutigen Gesellschaft auf niedrigere Kosten bzw. höhere Ersparnisse verzichtet. Die Rückberufung auf vergangene moralische Ideale würde ebenso nicht aus einem Selbstzweck oder aus einer unbezweifelbaren Tatsache heraus erfolgen, zu der sich das Bedürfnis nach Macht und Reichtum als Gegennorm entwickelt hat, sondern aufgrund eines bis dato unbegründeten Selbstwertes der Natur, der sich als Intuition oder Gefühl äußert. Mit Gehlens Worten wäre dieser Selbstwert der Natur jedoch etwas außerhalb der technisierenden Begrifflichkeit des modernen Menschen Liegendes. Dies erklärt zugleich, weshalb die Forderungen einer nonanthropozentrischen Umweltethik in der Regel mit Verständnislosigkeit konfrontiert werden. Die umweltethische Forderung würde gemäß dieser

<sup>410</sup>Selbst Hagemann-White gesteht als eine der schärfsten Gehlen-Kritiker ein, dass trotz Gehlens Fürsprechens für die Institution ihm eine solche Naivität nicht zuzusprechen sei, indem man behaupten würde, die Institutionen wären in der Lage den Menschen vor sich selbst zu beschützen. Vgl. Hagemann-White (1973), S. 189.

<sup>411</sup>GA 6, S. 149.

<sup>412</sup>Wie sie z. B. von Meyer-Abich angestrebt wird. Sein Standpunkt ist der, dass zuerst ein moralisches Bewusstsein geschaffen werden müsste, das die Umwelt als Mitwelt begreift. Vgl. Meyer-Abich, K. M. (1990), *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*. München, S. 35-55. Allerdings geht er hierbei von intrinsischen Werten aus, was das Grundproblem der vorliegenden Untersuchung darstellt.

<sup>413</sup>Dieser Meinung ist auch Rehberg: »[...] die hier nicht genannte, vom Problemhorizont her jedoch schon eingerechnete Ökologiebewegung wäre dann bereits ein Symptom der Nachgeschichtlichkeit.« GA 6, S. 652.

Logik jedoch eine weitere Zäsur einschlagen: Die moralische Verantwortung soll sich vom Privatbesitz auf das Gedeihen des Lebendigen überhaupt ausweiten. Eine Gesellschafts- bzw. Kapitalismuskritik ist ihr daher notwendig mitgegeben.

*Maître et possesseur de la nature* hieß schon im Grunde: daß es keine massiven, nach aller Erfahrung unüberwindlichen Widerstände der »Natur« gibt, die irgendwie eine letzte Verzichtsbereitschaft aufnötigen könnten. Dass man dann auch keine unüberwindbaren Widerstände der Sozialordnung zulassen möchte, die zu Verzichtigen nötigten, ist selbstverständlich: in dem *maître et possesseur de la nature* ist das *maître et possesseur de la société* schon enthalten.<sup>414</sup>

Gehlen versucht die Frage nach einer menschlichen Geschichte oder Kultur grundsätzlich ohne die Annahme eines metaphysischen Geistbegriffes zu beantworten. Die Antwort liegt im Mängelwesen des Menschen begründet, das Kultur als dessen zweite Natur begründet. Eine umweltethische Forderung wäre dennoch nicht allein auf eine Art Dosierung der Substitution von Natur und Kultur zu beschränken. Das Verständnis der Natur als Objekt ist nämlich laut Gehlen ebenso als Teil des historisch gewachsenen Bewusstseins anzusehen. Der heutige Umgang mit der Natur wäre daher als Teil eines im Laufe der Menschheitsgeschichte entstandenen Bewusstseins zu begreifen.

#### 6.4.1. Die Natur erster Hand

In *Urmensch und Spätkultur* (1956) behauptet Gehlen, dass das moderne Verständnis der archaischen Kultur eine Faktenaußenwelt zuschreibt, die der ihren ähnlich ist und sie deshalb mit subjektiven Vorstellungen besetzt. Hierbei übersieht der moderne Mensch jedoch den Mangel jener Kategorien, die nötig wären, um die archaische Kultur überhaupt verstehen zu können, wodurch seine Zuschreibung fehlerhaft wird. Die archaisch erlebte Außenwelt ist laut Gehlen qualitativ von einer *nature artificielle* zu unterscheiden und daher vom modernen Menschen kategorial nicht mehr begreifbar. Diesem fehlt es in erster Linie an primären Naturerfahrungen. Gehlen bringt das Beispiel von Indianern, die zum Fasten in den Wald gehen und kurz darauf angeblich die Sprache der Eulen verstehen<sup>415</sup>.

Er betont, dass hier allerdings nicht von naturwissenschaftlichen Fakten oder ästhetischen Naturerfahrungen die Rede ist, in denen der Wald als Erholungsraum o. ä. angesehen wird. Jene Eulen unterliegen auch keiner zoologischen Klassifikation, die ihre Lautäußerung physiologisch erklärt. In vergangenen Kulturen oder bei Naturvölkern zählt vielmehr das Übernatürliche zur alltäglichen Erfahrung des Menschen. Das Übernatürliche ist hier jedoch nicht rein metaphysisch zu begreifen, sondern transzendiert das Diesseits. Gehlen erklärt dies mit der Gegenüberstellung von Naturvolk und Natur erster Hand, in der nicht aus einem institutionalisierten Überbau heraus gehandelt wird. Die dem modernen Menschen fehlende Kategorie müsste ein eigenes Selbstverständnis in der Außenwelt begreifen, wie es beim primitiven Menschen der Fall ist. Ein solches Selbstverständnis im Äußeren hat jener im Laufe

---

<sup>414</sup>Ebd., S. 89.

<sup>415</sup>Vgl. ebd., S. 133.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

seiner Entwicklung jedoch bereits überschritten, womit Gehlen den Mangel an Kategorien des modernen Menschen erklärt. So ist das indirekte Selbstbewusstsein im archaischen Totemismus beispielsweise am Tier festzumachen:

In dieser archaisch-naiven, harten Form war dies deswegen möglich, weil die Natur selbst als alter ego, als beseelt, als Aktionsfeld von Kräften und Mächten erlebt wurde. Sie war eben „Natur erster Hand“.<sup>416</sup>

Gehlen erkennt die moralische Produktivität einer solchen Natur erster Hand, die »ein solches Sichverstehen über ein Äußeres unmittelbar in verpflichtende Handlungsanweisungen«<sup>417</sup> übergehen lässt:

Wenn Tiere, Quellen, gewisse Örtlichkeiten, Berge, Bäume usw. „Wesenheiten“ werden können, und man daraus verpflichtende Regeln ableitet, wenn also das Handeln sich an der geltenden Wirklichkeit jener Dinge selbst orientiert und sie als Verpflichtung über sich aufhängt, so ist dies jene schon eingangs bemerkte „Transzendenz ins Diesseits“.<sup>418</sup>

Dieses Diesseits ist jedoch nicht im modernen Verständnis als Gegenbegriff zum Jenseits zu verstehen. Die religiöse Haltung eines Indianers ist nicht die des Glaubens, sondern ein Ergebnis seiner diesseitigen Innen-Außen-Erfahrungen, die sich weitgehend von denen des modernen Menschen unterscheiden:

Die archaische Mystik wäre, in unsere Sprache übersetzt, etwa auf folgende Dogmatik zu bringen, das Übernatürliche als voll Erlebbares liegt unmittelbar in der Natur der ersten Hand.<sup>419</sup>

Da der moderne Mensch durch seine technologisierte Kultur jedoch nur eine Natur zweiter Hand kennt, die die Natur in Form von Naturgesetzen oder ästhetischen Erfahrungen begreift, sind ihm jene Erfahrungen erster Hand vollständig fremd. Daher fasst er laut Gehlen die archaische Kultur als barbarische Kultur auf.

Was zu der archaischen Identifikation mit der Außenwelt führt, ist der Weg des Inneren, wie Gehlen bereits in *Der Mensch* andeutet. Das Innere des Menschen erhält hierdurch eine andere Bedeutung als die der Subjektivität oder der psychologischen Fakten. Das Innere wird zum Material des Handelns, das durch asketische Praktiken wie beispielsweise Fasten oder induzierten Ekstasen bei archaischen Völkern zu einem bestimmten Ziel wie Trancezuständen oder mystische Erfahrungen führen soll und entsprechend institutionalisiert wurde. Jenes »Axiom des inneren Weges ist in unserer Zeit fast außer Sicht gekommen. Es liegt nicht im Bereich der psychologischen Fakteninnenwelt«<sup>420</sup>. Jene Praktiken und Riten sind durch eine Umkehr der Antriebsrichtung gekennzeichnet, die dem modernen Menschen und seinen moralischen Vorstellungen unbegreiflich geworden sind.

---

<sup>416</sup>Ebd.

<sup>417</sup>Ebd., S. 134.

<sup>418</sup>Ebd.

<sup>419</sup>Ebd.

<sup>420</sup>Ebd.

### 6.4.2. Selbstwert im Dasein

Im Gegensatz zur modernen Naturauffassung besitzt das archaische Naturverständnis einen »Selbstwert im Dasein«<sup>421</sup>. Hiermit meint Gehlen einen nicht-instrumentellen, aber auch nicht ausschließlich intrinsischen Wert. Diesbezüglich unterscheidet er zwischen vier Formen von Transzendenz. Mit dem Begriff der Transzendenz ist hier nicht eine Verlagerung ins Jenseits gemeint, sondern eine Übersteigerung des Bedürfnisses und kann auch im alltäglichen Gebrauch eines Gegenstandes vorkommen.

Die erste Form ist die Wahrnehmung eines Dinges als Objekt, das die ursprüngliche Objektivität bzw. den instrumentellen Gebrauch vom Ding abtrennt. Als Beispiel ist hier ein Werkzeug zu nennen, das besonders gepflegt wird, oder ein kunstvoll verziertes Messer.

Die zweite Form der Transzendenz ist ein zukünftiges Bedürfnis, für das ein Ding aufbewahrt und gespeichert wird.

Als dritte Form kommt der Selbstwert von Lebewesen und Dingen hinzu, deren instrumenteller Nutzen zurückgedrängt wird. Als Beispiele nennt Gehlen Haustiere, die gehegt und gepflegt werden, oder ein Garten, der nicht allein aus ästhetischen Zwecken oder Bedürfnissen bepflanzt wird, auch wenn solche Erwägungen durchaus vorhanden sein können. Durch einen solchen Selbstwert im Dasein vollzieht sich zugleich eine Transzendenz ins Diesseits.

Als vierte Form kommt der Selbstwert im absoluten Sinn hinzu, der sich vollständig von den Bedürfnissen des Menschen ablöst. Dies stellt eine Gottheit oder Institution dar, auf die das menschliche Verhalten ohne Nützlichkeits Erwägungen Bezug nimmt.

Der Selbstwert im Dasein hat den instrumentellen Wert als Voraussetzung, klammert ihn jedoch ein. Das Handeln ergibt sich unabhängig eines Nutzens oder Zweckes aus dem Sosein der Dinge. Dies ist in einer Auffassung von Natur nicht mehr möglich, welche die Natur ausschließlich in Form von Naturgesetzen begreift.

Vom Sosein der Dinge aus zu handeln heißt, sie antworten zu lassen. Erst wenn die Außenwelt in Physik und Chemie verwandelt ist, verstummt sie.<sup>422</sup>

Im Laufe der Kulturgeschichte verdrängt das Aufkommen des Monotheismus die polytheistischen Naturgötter der archaischen Kulturen. Gehlen spricht von einer Entgöttlichung der Außenwelt. In Bezug auf die Natur bedeutet das, dass sie durch eine Kategorisierung, die allein auf utilitaristischen oder naturalistischen Begriffen beruht, die Möglichkeit zu Sprache und Antwort verliert. Gehlen betont, dass sich im Laufe der Menschheitsgeschichte nicht nur die Inhalte des Bewusstseins geändert haben, sondern die Bewusstseinsstrukturen selbst. Durch das Übertreten von zwei Schwellen in der menschlichen Kultur ist eine gewaltige Kluft zwischen dem archaischen Naturverständnis und dem Verständnis der Gegenwart entstanden. Hierdurch ist es auch dem modernen Menschen unmöglich, das archaische Verständnis von Natur zu begreifen. Diese zwei Schwellen sind das Aufkommen des Monotheismus und die Industrialisierung durch Technisierung und Naturalisierung der Natur. Auch das heutige

---

<sup>421</sup>Ebd., S. 16.

<sup>422</sup>Ebd., S. 65.



## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Verständnis bezieht sich weiterhin auf diese zwei Schwellen. Der Bezug zum Monotheismus hat die Natur nämlich von sämtlichen Göttern entleert und magisch neutralisiert. Hierdurch wurde das Feld für eine rationale Erkenntnis geräumt. Die Natur wird zum »Operationsfeld einer rationalen Praxis«<sup>423</sup>. Die Trennung von *res extensa* und *res cogitans* impliziert Technik und Naturwissenschaft als zwei Aspekte desselben Prozesses. Gehlen betont, dass die analytische Methode der Erkenntnis, wie sie nach Descartes verstanden wird, zugleich eine Herrschaft über die Natur mit sich bringt:

Die Natur wird also, im gleichen Umfang der erkannten Breite, ein sachliches, technisches Arbeitsgebiet, das sich längst in die „Wirtschaften“ der Agrikultur, des Bergbaus, der chemischen und Elektroindustrie, der Medizin usw. ausgefaltet hat.<sup>424</sup>

Hinzu kommt ein Verständnis von Natur als ästhetisches Betätigungsfeld. Gehlen weist darauf hin, dass die Selbstverständlichkeit der Naturauffassung aufgrund des Mängelwesens des Menschen, der Kultur erschaffen muss, ebenso als kulturgebunden anzusehen ist. Er betont die Kontingenz dessen, was als natürlich aufgefasst wird. Jene vermeintliche Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit geht eng mit der Auffassung von Moralität einher.

Eine Absolutsetzung der gängigen Normen stellt eine grundlegende soziologische Kategorie dar. Dies erschwert eine Veränderung der Norm in hohem Maße, die aufgrund dessen als natürliche Norm angesehen wird. Die heutzutage vorherrschende Auffassung von Natur als Faktenaußenwelt entbehrt einer jeglichen Moralität. So gleicht die Natur heute einem Rohstofflager, das vom Menschen als solches weiter transformiert wird:

Ein großer Teil von ihr ist „Rohstoff“, der in unsere Kultur eingeht: von den Naturschätzen des Bodens angefangen, der Kohle, dem Erdöl, dem Uran bis zu dem Chemismus, mit dem wir der „Natur“ nachhelfen. Wir kennen chemisch großgezoogene Weizenfelder und die durchgezählten Forsten, die zu Zeitungen werden. Dieser Bereich geht mit verschieblicher Grenze in den unergriffenen über: die Sterne, die Gräser und Insekten sind schlicht vorhanden, doch sind sie Gegenstand eines verselbstständigten Kulturgebietes, den Naturwissenschaften. Der Unterschied zwischen beiden Sphären ist ein bloß praktischer, theoretisch dagegen und schon in der Wahrnehmung fallen sie zusammen, es ist das eben die Natur als Faktenaußenwelt mit ihren Eigenschaften und Gesetzen eigener Ebene.<sup>425</sup>

Auf die Frage, ob dies ein natürlicher Umgang sei, verweist Gehlen auf die geschichtlich entstandene Bewusstseinsstruktur. Durch die jeweilig gelebte Bewusstseinsstruktur fasst eine Gesellschaft ihre bestehenden Normen als natürlich auf. Der Norm selbst kommt jedoch keine Natürlichkeit zu:

Wenn es, wie wir glauben, im Sinne einer echten Veränderung historisch entstandene Strukturen des Bewusstseins gibt, deren Bedingtheit und Gewordensein für uns *abgedeckt* ist, und die wir als selbstverständliche Voraussetzungen aller Inhaltlichkeit *leben*, so begründet dies eben einen neuen Begriff von Natürlichkeit. In diesem Sinne empfindet eine Gesellschaft, die die Kraft zu

---

<sup>423</sup>Ebd., S. 111.

<sup>424</sup>Ebd.

<sup>425</sup>US, S. 116.

ihren Traditionen noch nicht verloren hat, auch ihre bestehenden moralisch-sozialen Normen als natürlich.<sup>426</sup>

Der Grund liegt in der Zweckmäßigkeit der Natur für den Menschen, die in der archaischen Hochphase die Selbstzweckhaftigkeit der Natur verdrängte. Gehlen identifiziert diese Verdrängung von Institutionen wie Totemismus und Ritus durch das Aufkommen fundamentaler Dauerinstitutionen der Fortpflanzung und Ernährung, die den Naturzweck zum eigenen Zweck machten. Die in dieser Untersuchung gemachte umweltethische Fragestellung lässt sich demnach mit Gehlens Theorie erweitern. Die Entzauberung der Natur geht mit einer Veränderung der Bewusstseinsstruktur einher, was das Begreifen eines archaischen Verständnisses aus der heutigen Perspektive unmöglich macht. Aus diesem Grunde vollführt Gehlen eine Rekonstruktion durch anthropologische Prinzipien. Das Naturbild, das mit der ethischen Berücksichtigung der Natur einhergeht, entspricht nicht dem der heutigen Zeit, in dem Natur als Objekt des Menschen angesehen wird. Ebenso wenig ist es jedoch mit einem archaischen Weltbild gleichzusetzen, da dieses kein naturwissenschaftliches Verständnis von Natur besitzt. Es handelt sich um folglich eine Forderung eines Naturbildes, das beide Ansichten verbindet und von Scheler als Weltalter des Ausgleichs betitelt wurde.

### 6.5. Die unbestimmte Verpflichtung zur Erhaltung des Lebens

Die philosophische Anthropologie versteht sich grundlegend als Kritik eines Weltbildes, das ausschließlich naturalistisch bestimmt ist. Wie bei Plessner und Scheler gezeigt wurde, sprechen sich diese offen gegen den Naturalismus aus, da er insbesondere das Innen- und Außenweltproblem reduktionistisch begreift. Als Folge lassen sich hier Phänomene wie z. B. das Leben nicht vollständig erfassen. Auch wenn Gehlens Methode näher an den Naturalismus und Empirismus angesiedelt ist, vertritt er bezüglich der Lebenskategorie eine ähnliche Position wie Plessner, die er pragmatistisch begreift:

Unser von Anfang an nach außen gewendetes, auf Erfahrung und Kommunikation mit Anderen angelegtes Bewusstsein gibt uns daher von der allgemein durchscheinenden großartigen *Zweckmäßigkeit* des organischen Geschehens keine annähernde Kenntnis, und wir können nur ahnen, dass mit der bloßen Existenz, geradezu mit der Durchführung der Bewegungen des Lebens, schon ein „Problem“ gelöst wird, und zwar mit einer Vollkommenheit, die jeder Erkenntnis spottet. Es scheint in irgendeiner Hinsicht am Leben unendlich viel gelegen zu sein, und dass das lebendige Dasein in der Fülle der Welt selbst ein Wert ist, vielleicht *der* Wert, drückt sich doch in der weltweiten Verbreitung des Glaubens an ein Fortleben nach dem Tode aus, oder darin, dass es Religion gibt, die die rituelle Pflicht der Schonung, der Nichttötung alles Lebendigen für eine der höchsten erklären.<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup>Ebd.

<sup>427</sup>GA 3, S. 77.

Gehlen ist weder Biozentrist noch nimmt der Lebensbegriff eine zentrale Stellung in dessen Philosophie ein, wie es bei Plessner der Fall ist. Gehlens Aussage fußt auf einem Anthropozentrismus, der den Menschen in seiner Sonderstellung begreift, ihn dennoch nicht vollständig von der Natur abgrenzt. Wie diese Untersuchung zeigt, stellt dieser Ansatz eine Möglichkeit zur Fundierung der Umweltethik dar und wäre zugleich als eine Umsetzung deren konzentrische Struktur anzusehen. Der Ausgangspunkt des zweiten Teils dieser Untersuchung war, dass über ein ethisches Mensch-Natur-Verhältnis inhaltlich erst dann etwas gesagt werden kann, wenn die Stellung des Menschen in der Welt begriffen wird. Aufschluss sollte hier die philosophische Anthropologie geben, in der aufgezeigt wird, unter welchen Bedingungen der Mensch existiert. Gehlen versucht allerdings kein *Wie* der Existenz zu begründen. Ein unbegründeter Daseinsmodus lässt zwar Fragen über den Lebenssinn außen vor, diese sind jedoch irrelevant, sofern alles Dasein daran gesetzt ist, das Leben zu erhalten.

Die Sinnfrage transzendiert das Empirische und ergibt bereits eine *unbestimmte Verpflichtung* für den Menschen. Das Sollen ist hier nicht als außenstehendes, theologisches Prinzip zu begreifen. Ebenso wenig lässt es sich aus einer positivistischen Darstellung ableiten. Die Existenzleistung des Menschen ist bereits die Erfüllung jenes Sollens und ein Symbol für ein unsichtbares Gebot. Den Kerngedanken gibt Nietzsche, dessen Nihilismus von Gehlen als Derivat des Darwinismus offengelegt wird und religiöse Züge annimmt. Religion ist hier wörtlich als *relegere* zu verstehen: Das Gebot wird nach außen hin verlegt, anstatt es im Dasein des Menschen zu suchen.<sup>428</sup>

Gemäß seiner Soziologie und dem Gesetz der Wiederkehr nach Hartmann fasst die *unbestimmte Verpflichtung* des Menschen in der menschlichen Gesellschaft Fuß und ist an historische und soziale Kategorien gebunden. So kann sich in der Lösung der menschlichen Aufgabe laut Gehlen etwas Entscheidendes mitvollziehen. Dieses Etwas ist nichts anderes als das Prinzip der Erhaltung des Lebendigen, das sich als Gebot weder positivistisch, noch aus einem theologischen Prinzip ableiten lässt. Die menschliche Existenz dient als eindruckliches Symbol dieses Gebotes. Deren Daseinsmodus kann und soll allerdings nicht von der Anthropologie erfasst werden, die laut Gehlen pragmatisch vorzugehen hat.

Wenn der Mensch das Leben nicht erhält, worauf das Dasein des Lebendigen Gehlen zufolge hinweist, sondern jenes vernichtet, würde seiner *unbestimmten Verpflichtung* nicht nachkommen. Hier würde jedoch kein zorniger Gott eingreifen, der ihn dafür bestrafen müsste. Das unbestimmte Gesetz, das jenes Handeln „verbietet“, ist mit einer solchen theologischen Auffassung nicht zu vergleichen, da es laut Gehlen als Bestandteil der zweiten Natur anzusehen ist. Die zweite Natur begründet nicht die Existenz, sondern ist Ausdruck der menschlichen Sonderstellung. Der Mensch in seinem Dasein als Mensch kann jenem unbestimmten Prinzip nicht widersprechen, selbst wenn er das einzige Wesen auf der Welt wäre.

<sup>428</sup>In seiner 1967 erschienenen Spätschrift *Moral und Hypermoral*, die im Zuge der Posthistoire eine pluralistische Ethik mittels der Institutionen begründen möchte, fasst Gehlen den Religionsbegriff als holistisches Eingefühl auf, das sich durch die Phänomene gewissermaßen aufdrängt: »Religion überhaupt ist wohl ein Überwältigtwerden von dem unwiderstehlichen Eindruck eines „ganzen“ Lebens, das sich in kosmischen und dramatischen Bildern begreift, in deren Mitte meist übermenschliche Wesen handeln.« MH, S. 124.

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Dies lässt sich mit dem Bombenbeispiel nach Routley in Verbindung bringen, in dem die Frage gestellt wird, ob es unmoralisch ist, wenn ein letzter überlebender Mensch die gesamte Blauwalpopulation ausrotten würde. Mit Gehlen lässt sich sagen, dass eine Extermination der Walpopulation insofern als fehlgeleitete Handlung des letzten Menschen anzusehen ist, als im Dasein der Erhalt des Lebendigen symbolhaft ausgedrückt wird. Diesem Ausdruck entgegenzuhandeln ist allerdings nicht als Verstoß gegen ein religiöses Gebot zu begreifen, das mit einer Strafe einer höheren Gewalt oder eines zornigen Gottes einhergeht. Es handelt sich vielmehr um eine Tendenz, die im eigenen Dasein ausgedrückt wird – eine Anweisung, oder nach Gehlen, eine Verpflichtung das Leben zu erhalten, der zuwider gehandelt werden würde. Über die Konsequenzen dieser Zuwiderhandlung lässt sich allerdings nichts aussagen, da der Modus der Existenz und die Sinnfrage von Gehlen offen gelassen werden. Er vermutet nur, dass etwas Entscheidendes in der Lebensführung mitgeht.

In jenem Moment, in dem die Walpopulation vom letzten Menschen ausgerottet werden würde, wäre dieser als Mensch noch am Leben, wodurch die *unbestimmte Verpflichtung* für mindestens ein Element des Lebendigen erfüllt bliebe. Der letzte Mensch würde sich mit der Ausrottung der Walpopulation, die weder überlebenssichernd, noch gesellschaftlich konstituierend bzw. erhaltend ist, dennoch auf einem Irrweg befinden. Das Handeln stünde nämlich im Widerspruch zum Leben, also zu dem, was die Grundlage für das Handeln als Ausdruck der menschlichen Sonderstellung überhaupt ausmacht. Dem Erhalt des Lebendigen kann der letzte Mensch als Element derselben Menge, die diese Verpflichtung oder Anweisung verfolgt, unmöglich widersprechen, da die *unbestimmte Verpflichtung* zum Erhalt alles Lebendigen sich durch dessen Dasein bestätigt.

Durch die Kategorie des Lebendigen erhält die Ethik eine Loslösung vom strengen Begriff des Sollens. Gesetze, Sitten usw. wären als konstitutive Prinzipien des menschlichen Miteinanders zu sehen, die den Erhalt der Gesellschaft gewährleisten. Das Ziel dieses Gewährleistens ist allerdings die Entlastung des Lebewesens Mensch in der Gesellschaft, der ansonsten weder überleben noch seiner *unbestimmten Verpflichtung* nachkommen könnte. In dieser Hinsicht kommt Gehlen einem Amoralismus nahe, wie ihn Nietzsche vertritt, dem er allerdings eine neue Wendung gibt. Nietzsches Rede vom Übermenschen, dem Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr wurde laut Gehlen grundsätzlich falsch verstanden. Sein Kritikpunkt ist, dass die Relativierung der Moral nicht notwendig mit einem Nihilismus einhergehen muss. Auch die Umweltethik macht von diesem Argument Gebrauch, wenn Elemente der menschlichen Ethik als Novum auftauchen bzw. bestehende Elemente aus der menschlichen Sitte verschwinden, wie es z. B. bei der Sklavenhaltung der Fall gewesen ist. In seiner polemisierenden Spätschrift *Moral und Hypermoral* (1969) propagiert Gehlen auf diesen Grundlagen aufbauend eine pluralistische Ethik. Hier findet seine Institutionentheorie ihren zentralen Platz als Entlastungsgrundlage des Menschen. Die Natur sieht er hingegen kritisch in Bezug auf die historisch gewachsene Verbindung der kollektiven Glückseligkeit und einem Humanitarismus der menschlichen Moral. Zugleich ist deren Entzauberung, wie Max Weber sagt, laut Gehlen als Konsequenz der menschlichen Sonderstellung zu begreifen:

## 6. Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen

Offenbar konnte bei Beginn unserer industriellen Epoche auch für lange Zeit eine schon alte hochgespannte Moral als Ideal mitgeführt werden, weil sie ihren Gehalt und die gestaltgebende Vernünftigkeit in der Natur und den von daher knappen wirtschaftlichen Erträgen fand. Heute dagegen ist die Natur durchschaut und plastisch, ihre Umformung eine Sache der Ausbildung, des Fleißes und der Kosten, und die Menschenzahlen steigen in ebenso steiler Kurve wie Warenmassen. Da die Menschheit nichts Größeres mehr außer sich sieht, muss sie sich selbst umarmen und ihr immer schon wahnhaftes Glücksverlangen von sich selber erwarten. Die dazu gehörende Moral kann alles hinwegschwemmen und auflösen, was dem Triumph über die entleerte Natur und über die mühsame, verblendete und prachtvolle Geschichte entgegenstehen würde.<sup>429</sup>

Das »Wir« auf eine solche entleerte Natur zu erweitern, würde bedeuten, ihr entweder eine Person oder eine archaische Vergöttlichung zuzuschreiben. Dies wurde von Plessner im Gegenzug durch ein Mitverhältnis alles Lebendigen vermieden, das jedoch nicht von der menschlichen Mitwelt inhaltlich berücksichtigt wird. Hierdurch erklärt sich die Schwierigkeit, entsprechende Rechte und Normen im Mensch-Natur-Verhältnis zu begründen. Ein anthropologischer Begriff einer selbstreferentiellen Mitwelt, wie er von Plessner aufgefasst wird, verbietet es nämlich, die Natur zu ihrer Menge zu zählen. Gehlen hingegen begreift den Geist als gesellschaftlich gewachsene Funktion der menschlichen Entlastung. Die Mitwelt ist hier rein pragmatisch zu begreifen. Wie gezeigt wurde, liefert eine solche Konzeption jedoch keine Erklärung eines angeblichen Selbstwertes des Daseins. Die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Alternative bei Plessner war ein Geistbegriff, der die Mitwelt mit der Kategorie des Lebendigen in Verbindung bringt. Dies hätte eine Verschmelzung von Mitwelt und Mitverhältnis zur Folge. Hier ergäbe sich allerdings die Frage, wie der Mensch als Person, der bei Plessner durch Teilhabe an Geist und Mitwelt ausgezeichnet ist, sich dann noch von der Natur abheben würde. Eine Antwort darauf gibt Gehlen, der die Sonderstellung des Menschen weder auf den Geistbegriff noch auf vermeintliche evolutive Aspekte zurückführt<sup>430</sup>.

Gehlen unternimmt jedoch keinen Versuch, etwas wie ein Mitverhältnis zu begründen. Vielmehr geht er von einer Verpflichtung der Erhaltung des Lebendigen aus, die in letzter Instanz unbestimmt bleibt. Diese Unbestimmtheit ist bei Gehlen durch seine pragmatistische Methode begründet, mit der er die Mitwelt begreift.

Nachdem im dritten Kapitel dieser Untersuchung eine Theorie der zweiten Natur mit McDowell erarbeitet wurde, konnten umweltethische Positionen wie Biozentrismus, Pathozentrismus oder Holismus als solche zweite Natur aufgefasst werden. Allerdings ließen sich aufgrund der fehlenden Bestimmungen des Mensch-Natur-Überganges bei McDowell keine Gründe aufgezeigt werden, mit denen Umweltschutz inhaltlich zu rechtfertigen ist, obwohl Natur und Normativität in seiner Konzeption vereint werden. Laut McDowell ist der Mensch ein Tier mit Vernunft, die jener sich im Laufe seines Lebens als zweite Natur aneignet und so eine so-

---

<sup>429</sup>MH, S. 141.

<sup>430</sup>Dieter Claessens behauptet im Gegensatz hierzu mit Rückgriff auf den dargelegten Totemismus in *Urmensch und Spätkultur*, dass auch Gehlens Gedankengang im Grunde eine Geisttheorie voraussetzt, wie dies bei Scheler der Fall ist. Vgl. Claessens, D. (1968), *Instinkt Psyche Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*. Köln, Opladen, S. 43.

ziale Gemeinschaft bildet. Wie dieser Übergang zustande gekommen ist, wird von McDowell lediglich angedeutet. Das Konzept der zweiten Natur kann bei ihm daher nur auf formaler Ebene einen umweltethischen Pluralismus gewährleisten, indem bestehende Positionen als zweite Natur aufgefasst werden.

Das Problem einer inhaltlichen Fundierung wurde daher mit Scheler, Plessner und Gehlen im zweiten Teil der Untersuchung aufgegriffen. Im Zuge deren Kritik des Dualismus steht nicht mehr der Mensch im Mittelpunkt, der von der Natur umgeben wird, deren Folge eine utilitaristische Beziehung zur Natur ist. Der Mensch hat sich vielmehr im Laufe seiner Geschichte aus der Mitte der Natur entfernt, die laut Gehlen für dessen Sonderstellung verantwortlich ist. Gehlen spricht von einer ersten Natur, die der Mensch in seiner Kulturalisierung und Technisierung substituiert, wie er in seinen kulturalanthropologischen und soziologischen Schriften darlegt. Das verbindende Moment der umweltethischen Positionen als zweite Natur würde sich hier in der ersten Natur des Menschen finden, um derentwillen alles Handeln und Denken geschehen würde. Über eine solche lässt sich aufgrund fehlender Begrifflichkeiten allerdings nur spekulieren. Ginge man von einer solchen ersten Natur aus, ergäbe sich eine ungelöste Gleichung. Auf der linken Seite dieser Gleichung würde die erste Natur und auf deren rechten Seite die Exzentrizität des Menschen stehen, aus der sich die zweite Natur ergibt. Umweltethische Positionen wie Anthropozentrismus (A), Biozentrismus (B) usw. wären hier als zweite Natur zu sehen, die sich inhaltlich jedoch auf die erste Natur beziehen und durch diese fundiert wären. Um diese Gleichung zu lösen, weist Gehlen darauf hin, dass das Handeln als zweite Natur aufgrund des Antriebsüberschusses ins Unendliche führt und niemals zu einem Gleichgewicht kommen kann. Allein durch Institutionen oder Selbstbeherrschung durch asketisches Handeln ist das ursprüngliche Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur wieder herzustellen.

Das Argument des Selbstwertes im Dasein kann jedoch nur bedingt als Erklärungsgrund einer Intuition der Umweltethik hinzugezogen werden, der auf die erste Natur zurückzuführen wäre. Eine solche lässt sich nämlich nur postulieren. Dieses Argument kann folglich nicht vollständig für eine rationale Begründung herangezogen werden. Allerdings erkennt Gehlen einen Hinweis, der im Dasein alles Lebendigen begründet liegt und der pragmatistisch zu begreifen ist. Eine Kategorie des Lebendigen philosophisch zu begründen, ist allein für Plessner ein zentrales Anliegen, dessen Konzeption einer Mitwelt jedoch aus methodischen Gründen auf den Menschen ausgerichtet ist. Die Tatsache, dass Leben und Geist aufeinander bezogen sind, behauptet hingegen ausdrücklich Scheler, dessen Konzeption das Problem der Umweltethik dadurch am ehesten lösen kann. Hier ist allerdings eine Metaphysik hinzunehmen, die als Einzige das unbestimmte umweltethische Gefühl als Organ des Wertfühlers argumentativ belegen kann.

## 7. Ergebnisse der Untersuchung

»Die Natur besitzt einen Wert unabhängig des Menschen.«

So lautet eine umweltethische Antwort auf die Frage, warum der Mensch die Natur unabhängig seines Nutzens schützen sollte. Es ist jedoch bis dato keiner Disziplin der Umweltethik zu zeigen gelungen, wie sich dieser Wert begründen lässt bzw. was sein Ursprung ist. Einen sogenannten intrinsischen Wert allein als Argument für eine Sorge der Natur außerhalb von anthropozentrischen Nutzenerwägungen des Menschen heranzuziehen, ist für eine rationale Argumentation unzureichend, da er nur intuitiv oder als Gefühl erfasst werden kann.

Dies ist nicht allein philosophisch unbefriedigend, sondern allgemein argumentativ unzulässig. Denn mit der Schlussfolgerung, die einen sorgsamen Umgang mit der Natur fordert, wird ein naturalistischer Fehlschluss begangen. Mit dem unbegründeten, intrinsischen Wert und dem naturalistischen Fehlschluss wurden zwei Grundprobleme dieser Untersuchung formuliert. Das Ziel derselben ist es, Möglichkeiten für eine rationale Fundierung der nonanthropozentrischen Umweltethik zu analysieren, also einer Ethik, die sich unabhängig von menschlichen Nutzenerwägungen oder Interessen auch auf die außermenschliche Natur bezieht. An dieser Stelle sollen die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst werden.

Zu Beginn wurden die Positionen der nonanthropozentrischen Umweltethik Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus vorgestellt. Federführend ist hier die Methode einer konzentrischen Erweiterung des Anthropozentrismus: Eine Ethik, die nur den Menschen im Fokus hat, soll auch Tiere oder Pflanzen in das Zentrum des moralischen Spektrums des Menschen rücken. Die menschliche Ethik weitet sich hierdurch kontinuierlich auf die außermenschliche Natur aus. Mein Kritikpunkt an dieser Vorgehensweise ist, dass der geforderten Ausweitung selbst kein theoretisches Fundament zugrunde liegt. Dadurch, dass jeder einzelnen umweltethischen Positionen nämlich ein jeweils anderes Fundament zugrunde gelegt wird, können die ethischen Inhalte nicht problemlos gemeinsam umgesetzt werden.

Dieses Problem führe ich auf einen unbegründeten Zusammenhang der einzelnen Positionen in ihrer gemeinsamen konzentrischen Erweiterung des Anthropozentrismus zurück. Eine monistische Substitution des Anthropozentrismus mit einer anderen umweltethischen Position habe ich hinsichtlich des unbegründeten Zusammenhanges innerhalb der konzentrischen Struktur als Methode widerlegt. Jede umweltethische Position gründet auf dem Anthropozentrismus und darf ihm daher nicht widersprechen. Umweltethische Positionen haben insgesamt die Forderung eines ethischen Umganges mit der Natur gemein, deren Begriff jeweils unterschiedlich eingegrenzt wird. Eine vollständige Umfassung sämtlicher Positionen kann nur von

einem der beiden strukturellen Extreme der konzentrischen Erweiterung, also Anthropozentrismus oder Holismus aus geschehen. Eine solche Umfassung fußt bei Anthropozentrismus und Holismus jedoch auf zwei unterschiedlichen epistemologischen Bestimmungen: Entweder der Mensch ist Subjekt und die Natur Objekt, oder Natur und Mensch sind beides Subjekte. Die umweltethische Forschung sucht nach einem fehlenden Glied, das in der Lage ist, die unterschiedlichen Theorien mitsamt ihrer jeweiligen Eingrenzung des Naturbegriffes zu verknüpfen. Die vorliegende Untersuchung hat diesbezüglich den Gedanken des Pluralismus aufgegriffen.

Die Frage im zweiten Kapitel war daher, ob die Forderung einer pluralistischen Umweltethik durch einen Holismus entgegentzukommen ist, der *per se* bereits alle Theorien umfasst. Bei einem solchen Vorhaben stellt sich die Frage, wie eine Kompatibilität zu den Naturwissenschaften gewährleistet werden kann, die darauf aufbauen, Natur als Objekt zu betrachten. Diese Frage wurde bereits in zahlreichen umweltethischen Debatten vergeblich zu lösen versucht. Die Suche gilt daher einem möglichen Bindeglied für die einzelnen umweltethischen Forderungen, das den eingangs gestellten rationalen Forderungen formal gerecht werden kann. Moral ist demnach nicht nur in Bezug auf Menschen zu sehen, sondern soll sich auf die außermenschliche Natur ausweiten; der epistemisch-anthropozentrische Ausgangspunkt der Theorie soll hier jedoch unangetastet bleiben. Dies galt als die erste Bedingung, die hinsichtlich des Problems des Pluralismus von mir gestellt wurde. Die zweite Bedingung war, dass zugleich der naturalistische Fehlschluss aufgehoben oder umgangen wird.

Nach einer Darlegung des intrinsischen Wertes wurde gezeigt, inwiefern der naturalistische Fehlschluss aufgrund seiner Entstehungsgeschichte insbesondere bei Moore zwar zu entkräften ist, dennoch dies als Argument allein nicht ausreicht, um letztlich eine systematische Umweltethik zu begründen. Das Normative ist nämlich nicht als Attribut der Natur zuzuschreiben, sondern mit der Natur zu verknüpfen. Der Weg hierfür führt zu einer Aufhebung der Dichotomie zwischen Natur und Normativität. Hinsichtlich der beiden diskutierten Bedingungen Pluralismus und Vermeidung des naturalistischen Fehlschlusses habe ich die Hypothese aufgestellt, dass umweltethische Forderungen kulturell zu betrachten sind.

Im dritten Kapitel wurde mit der Konzeption des zeitgenössischen Philosophen John McDowell eine mögliche Verknüpfung zwischen Natur und Normativität untersucht, die sich in der Annahme einer gebildeten, zweiten Natur vollzieht. McDowell behandelt grundsätzlich die Frage nach der Gerichtetheit des Geistes auf die Welt. Hier macht er auf die Trennung zwischen einem logischen Raum der Gründe und einem Raum der Naturgesetze aufmerksam, die ein grundsätzliches Problem der zeitgenössischen Philosophie darstellt und die Ursache für den naturalistischen Fehlschluss ist. Um sein Argument zu entwickeln, weist McDowell auf eine Entzauberung der Natur hin, die für die Trennung zwischen dem logischen Raum der Gründe und dem Raum der Naturgesetze verantwortlich ist. Hierdurch ist eine Kluft zwischen empirischer Erfahrung und rationaler Begründung entstanden, die letztendlich eine Dichotomie zwischen Natur und Normativität begründet.



Die Lösung McDowells liegt in der Annahme einer begrifflichen Erfahrung des Menschen, durch welche Natur wieder verzaubert werden soll. Der Schlüssel hierfür ist das Konzept der zweiten Natur des Menschen als Bildung. Um dieses Argument zu entwickeln, bedient sich McDowell des Vergleiches zwischen Tier und Mensch. Demzufolge ist für ihn der Mensch ein Tier mit Spontaneität, das in einer Umwelt lebt und Welt hat. Die Welt ist jedoch grundsätzlich begrifflich verfasst. Ich habe untersucht, inwiefern diese Theorie eine Möglichkeit liefert, die Positionen der Umweltethik pluralistisch zu verknüpfen. McDowells Argumentationsgang liefert Belege für meine Hypothese, dass umweltethische Positionen kulturell zu betrachten sind. Mit seiner Theorie lässt sich die Forderung erfüllen, umweltethische Positionen in Abhängigkeit des epistemischen Anthropozentrismus zu sehen, wenn sie als zweite Natur des Menschen aufgefasst werden. Ebenso lässt sich die Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses aufheben, da die Dichotomie zwischen Tatsache und Wert durch die zweite Natur überbrückt wird. Dies ist das erste Ergebnis der Untersuchung.

Die Sorge des Menschen um die Natur wird zu einer Sorge um eine als zweite Natur begriffene Natur. Ebenso ist die umweltethische Position als zweite Natur anzusehen, die durch jene gebildet wird. Es wurde gezeigt, dass sich das Problem hier nur rein formal lösen lässt. Zum einen verfolgt McDowell nicht das inhaltliche Problem einer solchen Sorge, weshalb seine Konzeption keine Lösung für ein intuitiv wahrgenommenes Gefühl eines ethischen Umganges mit der Natur bieten kann. Zum anderen kann auch seine Werttheorie hier nicht weiter helfen, die er im Sinne des moralischen Realismus versteht. Er begründet ein Konzept der zweiten Natur, die letztlich für den Wertzugang des Menschen verantwortlich ist. Durch Bildung und Gewöhnung erlangt der Mensch Zugang zu Werten, deren Ursprung in der menschlichen Gemeinschaft begründet liegt.

Wendet man diesen Gedanken auf das Problem der Umweltethik an, fällt jedoch eine Lücke in seiner Darlegung auf, die in einem unhinterfragten Bezug zwischen Mensch und erster Natur besteht, aus der die zweite Natur gebildet wird. McDowell begreift den Menschen als ein weltoffenes Tier mit Vernunft, das eine Umwelt besitzt. Ihm zufolge besitzen auch Säugetiere eine Proto-Subjektivität, wodurch sich ihnen eine Leidfähigkeit zusprechen und eine als Maschine aufgefasste Bestimmung absprechen lässt. Im Gegensatz zur Proto-Subjektivität eines Säugetieres besitzt allein der Mensch die Anlage, die Spontaneität als zweite Natur auszubilden. Hierzu dient ihm die Sprache, die die Begrifflichkeit der Welt als Erfahrung vermittelt und den Eintritt in die moralische Gemeinschaft des Menschen ermöglicht. Allerdings geht McDowell aus methodischen Gründen nicht der Frage nach, wie jener Übergang zwischen Mensch und Tier in der Natur entstanden ist, sprich, wie jenes Tier überhaupt Geist erlangt hat. Hierfür müsste er zeigen, was überhaupt jene Weltoffenheit des Menschen ermöglicht. Jenen Übergang begreift er nämlich in seinem *entspannten Naturalismus* schlichtweg als Ergebnis der Evolutionsgeschichte. Aufgrund dieser Lücke finden sich keine inhaltlichen Gründe, warum der Mensch als Tier die nicht-tierische Natur schützen sollte, sofern dies nicht dem eigenen Nutzen dient. Der Ertrag von McDowells therapeutischer Darlegung kann demzufolge nicht über eine Tierethik hinaus fruchtbar gemacht werden. Letztere ließe sich durch

das Argument der Proto-Subektivität inhaltlich unterstützen, mit dem McDowell den Gedanken der zweiten Natur des Menschen entwickelt. Eine Umweltethik als kultureller Inhalt des Anthropozentrismus besäße jedoch kein Fundament, wenn sie sich auf die nicht-tierische Natur beziehen würde. Hierdurch wäre ihre intuitiv erfahrene Forderung entweder beliebig oder erneut mit intrinsischen Werten zu erklären, was das Grundproblem der vorliegenden Untersuchung ungelöst lässt.

Im zweiten Teil der Untersuchung habe ich daher im Rahmen der philosophischen Anthropologie drei unterschiedliche Konzeptionen untersucht, die in der Lage sind, diese inhaltliche Lücke zu füllen. Die erste behandelte Position ist die Max Schelers.

Im vierten Kapitel wurde dessen Argumentation bezüglich des Aufbaus der Natur argumentativ nachvollzogen. Die Natur weist Scheler zufolge einen stufenförmigen Übergang von der untersten organischen Lebensform bis zum Menschen auf. Das Verhältnis zwischen Mensch und Natur ist hier jedoch keines der Gegenüberstellung, sondern das einer graduellen Schichtung. Ein solcher Übergang steht im Gegensatz zu einer linearen Evolutionsgeschichte, an deren Spitze sich der Mensch befindet. Vielmehr gründet er auf einem biopsychischen Zusammenhang, der sich aus den Prinzipien Drang und Geist ergibt. Die psychischen Stufen Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis und praktische Intelligenz wurden mit Scheler an den Phänomenen Pflanze, Tier und Mensch argumentativ nachvollzogen. Der Mensch setzt sich aus diesen einzelnen Stufen zusammen, die insgesamt das psychische Urphänomen des Lebens ausmachen. Laut Scheler ergibt sich daraus, dass die Natur eine Psyche besitzt, diese jedoch in ihren einzelnen Stufen unterschiedlich ausgedrückt wird, auf denen die Psyche des Menschen gründet. Allein dieser ist in der Lage, sich seine Psyche zum Gegenstand zu machen. Hierdurch ist er im Gegensatz zur Umweltgebundenheit des Tieres ein weltoffenes Wesen. Aufgrund der Weltoffenheit gelangt der Mensch in Besitz von Bildung und Kultur, die auf das Wirken des Geistes zurückzuführen sind. Durch das Stufenmodell ergibt sich die Welt als Prozess einer Sublimierung der unteren Stufen auf die höheren Stufen, die ohne die unteren Stufen nicht existieren könnten. Grundlegend hierfür ist der Gedanke einer Vereinigung von Leib und Seele, der sich als Gegenposition des Dualismus versteht.

Der fehlende Übergang von Natur zu Mensch bei McDowell wird bei Scheler in einem stufenförmigen Aufbau der Natur gesehen. Ein Zusammenhang zwischen Normativität und Natur ergibt sich aus dem Zusammenhang der psychischen Stufen. Der Geist ist selbst jedoch ohnmächtig, wenn er sich nicht auf die tiefer liegenden Stufen bezieht. Schelers Konzeption, die auf die Schichtenontologie von Hartmann zurückgeführt werden kann, liefert so einen Zusammenhang zwischen Mensch und Natur, der sich in einer naturalistischen Auffassung von Mensch und Natur nicht ergeben kann. Hierdurch lässt sich die intuitive Forderung einer Umweltethik allerdings noch nicht vollständig erklären. Im Anschluss wurde daher versucht, die Frage nach der Intuition oder dem Gefühl bezüglich eines Schutzes der Natur mit seiner materialen Wertethik aufzugreifen und jene in rationale Begriffe zu fassen. Anstatt von irrationalen, intrinsischen Werten auszugehen, lassen sich hier der Wert und das Gefühl rational

begründen, wodurch die Bedingung für eine rationale Umweltethik erfüllt wird. Deren bislang unbegründete Form des Gefühls wäre laut Scheler als intentionaler Bezug auf Werte zu verstehen, die in seiner Philosophie einen systematischen Ort erhalten. Das Gefühl im Sinne des moralischen Realismus, wie er auch von McDowell begründet wird, ist ihm zufolge als Organ der Werterfassung zu sehen. In Bezug auf umweltethische Fragen würde sich dieses auf den Lebenswert beziehen, der sich durch den Zusammenhang zwischen Geist und Leben ergibt. Scheler spricht von einem Lebensgefühl, das in der Hierarchie der Gefühle nicht als Gefühl von Lust- und Unlust einzuordnen ist. Demgemäß bezieht sich das Lebensgefühl auch nicht auf den Nutzen eines Wesens, was eine nonanthropozentrische Umweltethik begründen würde. Im Hintergrund stehen die Liebe und das Mitgefühl, an denen das Lebensgefühl teilhat. Auf diese Weise lässt sich mit dem Gedanken der materialen Wertethik und dem Stufenbau der Natur der naturalistische Fehlschluss umgehen und zugleich die Intuition einer Umweltethik rational begründen. Jene Kulturbildung, die McDowell als zweite Natur bezeichnet und in dieser Untersuchung umweltethische Inhalte pluralistisch umfassen soll, ergibt sich aus der Weltoffenheit des Menschen, die auf den stufenförmigen Aufbau der Natur zurückzuführen ist. Hierdurch kann das Problem meiner Untersuchung sowohl formal als auch inhaltlich gelöst werden. Laut Scheler wäre eine solche Begründung als Folge der solidarischen Erfassung des Alllebens zu begreifen, die durch den Geist im Wandel der Weltalter begründet wird. Anstelle einer Dichotomie zwischen Tatsache und Wert tritt eine Einheitsmetaphysik, die die Liebe als Begründungsmoment versteht. Ethik wird hier auf die Fähigkeit des Neinsagen-Könnens des Menschen zurückgeführt. Ein solches asketisches Neinsagen im Inneren des Menschen soll laut Scheler der äußeren Beherrschung der Natur zur Seite treten, woraus letztendlich eine Umweltethik entsteht.

Als zweites Ergebnis der Untersuchung ist der stufenförmige Aufbau der Natur festzuhalten, der den Übergang von Natur und Mensch rechtfertigt. Dies wird von Scheler metaphysisch begründet. Umweltethische Positionen würden hier als Äußerungen des Geistes erscheinen, die durch den Menschen als Mitwirker Gottes verwirklicht werden. Eine solche Konzeption ließe sich jedoch ausschließlich innerhalb der Philosophie Schelers sehen. Die weitere Untersuchung galt deshalb den Anthropologen Plessner und Gehlen, die auf metaphysischer Ebene weniger Voraussetzungen machen und dennoch jene Lücke in McDowells Darlegung auszufüllen vermögen. Im Gegensatz zu einem „unverblühten Platonismus“, wie ihn Scheler begründet, beziehen sich beide Denker explizit auf die Naturwissenschaften. Grundsätzlich soll hier ein Dualismus ebenso umgangen werden, wie eine idealistische Betrachtungsweise.

Im fünften Kapitel habe ich zunächst Plessners Argumentation analysiert, die sich diesbezüglich als Zwischenposition herausgestellt hat. Es wurde insbesondere ein Lebensbegriff erarbeitet, der als drittes Ergebnis der Untersuchung festzuhalten ist. Wie Scheler geht zwar auch Plessner von der stufenweisen Schichtung der Natur aus, dennoch ist seiner anthropologischen Konzeption keine Metaphysik, sondern eine Philosophie der Biologie voranzustellen. Diese begründet Plessner mit dem Konzept der Positionalität und der Doppelaspektivität.

Die Vitalkategorien ergeben in ihrem dialektischen Zusammenspiel das Leben als erkennbares Phänomen im stufenförmigen Aufbau der Natur. Die zentrisch geschlossene und die offene Positionsform von Pflanze und Tier wird in der exzentrischen Positionalität des Menschen fortgeführt. Als einziges Lebewesen kann sich der Mensch seine Positionsform bewusst machen. Hierdurch hat er im Gegensatz zu einem bloß tierischen Umfeld eine Welt und hebt sich von der natürlichen Umwelt ab. Plessner teilt diese Welt in Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt ein, was an die klassische Trinität von Körper, Seele und Geist angelehnt ist. Im Zuge von Plessners metaphysikfreier Methode besitzt der Geist keine eigene Substanz. Vielmehr realisiert er sich als Mitwelt des Menschen, die grundlegend ethisch aufzufassen ist. Dies geschieht allein dadurch, dass der Mensch Anteil am Geist hat.

Es wurde die Problematik einer solchen Konzeption diskutiert, die insbesondere für die inhaltliche Fundierung einer Umweltethik relevant ist. Die inhaltliche Lücke bei McDowell würde hier mit dem Lebensbegriff geschlossen werden, den Plessner aus seiner Philosophie der Biologie herleitet. Dieser Lebensbegriff gilt als Verbindungsglied zwischen Mensch und Natur, das deren Mitverhältnis begründet. Es ist ein Kriterium des Miteinanders, an dem Mensch, Tier und Pflanze teilhaben. Dennoch findet dieses Kriterium des Miteinanders aufgrund Plessners Methode keinen Einzug in die ethische Mitwelt des Menschen, was ihm zufolge einem nichtwissenschaftlichen Anthropomorphismus gleichkäme. Diese soll sich nämlich allein aus der exzentrischen Positionalität des Menschen ergeben.

Der Mensch zeichnet sich durch seine Anteilnahme an der Mitwelt als Person aus. Durch sein Körpersein partizipiert er einerseits an einem Mitverhältnis alles Lebendigen und hat andererseits Anteil an einer Mitwelt, die die soziale und ethische Gemeinschaft des Menschen konstituiert. Die Grenzen dieser Gemeinschaft begründen zugleich das Wesen von Bildung, Politik und Kultur, das McDowell mit seinem Konzept der zweiten Natur begründet.

Wenn die Mitwelt im Sinne der Umweltethik auf die außermenschliche Natur ausgedehnt werden soll, dann liefert Plessners Lebensbegriff hierfür ein inhaltliches Argument. Dieses würde nach dem Pluralismus, der im zweiten Kapitel dieser Untersuchung erarbeitet wurde, als Ergebnis der exzentrischen Positionsform des Menschen umweltethische Positionen umfassen können (den Holismus allerdings ausgenommen). Dennoch sind die Grenzen der Gemeinschaft bei Plessner auf die Person begrenzt, was auf die selbstreferentielle Struktur der Mitwelt zurückzuführen ist. Ich habe gezeigt, dass Plessner nicht immer eindeutig zwischen den Begriffen Mitwelt und Mitweltverhältnis unterscheidet und habe eine Lesart vorgeschlagen, die dieses in der Plessner-Forschung durchaus bekannte Problem entkräften kann. Diese besteht darin, die Mitwelt als Mitverhältnis alles Lebendigen zu sehen, das allein vom Menschen mit seinem exzentrisch bedingten Begriff von Welt erkannt und vergegenständlicht wird. Hierdurch erhält das Mitverhältnis eine ethische Dimension des »Wir« als Mitwelt, wodurch die Natur Eintritt in das ethische Spektrum des Menschen findet, ohne, dass ihr Geist zugesprochen wird. Allerdings wäre es in dieser Lesart dem Geist zuzurechnen, dass der Mensch dieses Verhältnis als solches überhaupt erkennen kann, was Plessners Philosophie eine implizite Geistmetaphysik zuschreiben würde. Auch eine Analyse von Plessners anthropologischen Grundgesetzen,

die letztendlich Verwirklichung der Mitwelt in Naturwissenschaft, Geschichte, Kultur und Gesellschaft aus der Exzentrizität des Menschen begründen, konnte den Rückgriff auf einen metaphysischen Geistbegriff nicht vollständig ausschließen. Dennoch ließ sich zeigen, dass eine Transformation der Natur aus dem exzentrischen Wesen des Menschen ebenso zu erklären ist, wie die umweltethische Forderung in Rückbezug auf eine erste Natur. Denn eine Verknüpfung zwischen Normativität und Natur ergibt sich bei Plessner aufgrund der exzentrischen Positionalität des Menschen in Abhängigkeit der unteren Stufen.

Als Ergebnis lässt sich zwar eine biozentrische Umweltethik als Inhalt des Anthropozentrismus argumentativ unterstützen, dennoch ist es nicht möglich, dies allein anhand der gelieferten Argumente Plessners vollständig zu belegen.

Dieser Ansatz wurde im sechsten Kapitel mit der Philosophie Arnold Gehlens weiter verfolgt. Gehlen richtet sich sowohl gegen eine Metaphysik, wie sie Scheler voraussetzt, als auch gegen einen Stufenbau der Natur, wie er ebenso von Plessner angenommen wird. Seine Theorie des Menschen orientiert sich an einer pragmatistischen Auslegung des menschlichen Handelns. Um diese zu entwickeln, wurde Gehlens Rückgriff auf Herder nachverfolgt, aus dem jener seinen Entlastungsbegriff herleitet. Die Weltoffenheit kennzeichnet Gehlen nämlich zu einer Belastung des Menschen, die sich aufgrund seines Mängeldaseins ergibt. Anstatt von Geist oder Mitwelt auszugehen, nennt Gehlen den Antrieb, die menschliche Handlung und die Entlastung als Gründe für die menschliche Umwandlung der Natur, Kultur und Sprache, die er als zweite Natur begreift.

Im Zuge einer inhaltlichen Fundierung der Umweltethik wurden jene Begriffe entsprechend erarbeitet, die gemeinsam auf dem Argument des Mängelwesens gründen. Die Kulturwelt des Menschen substituiert hier eine tierische Umwelt. Was bei McDowell also auf die zweite Natur, bei Scheler auf den Geist und bei Plessner auf die Mitwelt zurückzuführen ist, folgt bei Gehlen die zweite Natur als Ergebnis des Antriebs- und Entlastungsprinzips des Mängelwesens Mensch. Für die Umwandlung der Natur in eine zweite Natur besteht eine biologisch-anthropologische Notwendigkeit, damit der Mensch überleben kann. Das Gleiche gilt für sämtliche Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen, wie Denken, Sprechen und Handeln. Eine Regulierung der überschüssigen Antriebe ist laut Gehlen notwendig, damit die menschliche Handlung nicht ins Unendliche ausufert.

Die zerstörerische Handlung bezüglich des Äußeren der Natur ist demzufolge auf nicht ausreichend regulierte Triebimpulse im Inneren des Menschen zurückzuführen. Eine Ethik ergibt sich folglich in einer moralischen Gesamtschau der inneren Antriebe, die Gehlen Verantwortung nennt. Für diese Regulierung weist er zwei Möglichkeiten auf: Entweder der Mensch besitzt ein hohes Maß an Selbstdisziplin, oder die Regulierung wird durch Institutionen vollzogen. Die Sprache dient hierbei als Überbrückung zwischen Antrieb und Handlung. Mit ihr macht sich der Mensch seine Antriebsstrukturen bewusst, die anschließend entsprechend regulierbar sind. Sprache wird zur Vermittlerin des Bewusstseins, das die Mitwelt bestimmt. Mit Gehlens Handlungsbegriff wurde ein Versuch unternommen, das Mitwelt-Problem bei

## 7. Ergebnisse der Untersuchung

Plessner zu lösen. Als Ergebnis hat sich ein pragmatistischer Lösungsvorschlag ergeben, mit dem Gehlen wie Plessner einen Anthropomorphismus vermeiden möchte.

Da Gehlen jedoch kein Stufenmodell der Natur verfolgt, wurden mit seinem Spätwerk die historisch durchlaufenen Bewusstseinszustände zurückverfolgt, um eine inhaltliche Fundierung einer umweltethischen Intuition zu untersuchen. Hierbei hat sich gezeigt, dass Gehlen nicht in der Lage ist, den angenommenen Selbstwert des Daseins argumentativ zu belegen. Aus diesem Grunde konnte die Frage, warum der Mensch die Natur schützen solle, nur mit der Gegenfrage, warum er ihr überhaupt schade, eine kulturanthropologische Antwort gegeben werden. Eine solche findet sich einerseits im Umgang des Menschen mit Technik im Sinne einer zweiten Natur, die einem tiefer liegenden philosophischen Problem geschuldet ist, das überhaupt für die Bildung von Institutionen verantwortlich ist.

Das Argument, das mit Gehlen nachvollzogen wurde, verlässt jedoch den Boden der kritischen Philosophie. Über die Existenz einer ersten Natur, die ihm zufolge vom modernen Menschen begrifflich nicht mehr erfasst werden kann, lässt sich lediglich spekulieren. Im Raume dieser Spekulation wäre die Intuition einer umweltethischen Forderung zwar mit einem hypothetischen Rückbezug auf eine Naturerfahrung erster Hand zu beantworten. Eine solche lässt sich allerdings argumentativ nicht vollständig belegen. Als Konsequenz lässt sich über den von Gehlen gefolgerten Selbstwert im Dasein und einer unbestimmten Verpflichtung des Erhaltes alles Lebendigen ebenfalls nur spekulieren. Das Ergebnis fällt daher philosophisch unbefriedigend aus. Dennoch kann mit dem Argument des Mängelwesens die Argumentationslücke bezüglich des Überganges von Natur zu Mensch bei McDowell teilweise gefüllt werden.

Der Anthropozentrismus ist laut Gehlen auf die Exzentrizität des Menschen zurückzuführen. In Rückbezug auf die erste Natur bildet der Mensch eine zweite Natur. Angenommen es gäbe eine solche erste Natur, die der moderne Mensch begrifflich nicht mehr erfahren kann, dann wäre das Streben des Menschen auf einen Ausgleich des Mensch-Natur-Verhältnisses zurückzuführen, was zuletzt eine Umweltethik begründet, die sich als zweite Natur auf die erste Natur bezieht. Dies verbleibt aufgrund Gehlens fehlender philosophischer Argumentation jedoch reine Spekulation. Eine pluralistische Umweltethik als zweite Natur des exzentrischen Wesens Mensch, kann mit dem Argument des Mängelwesens belegt werden. Die inhaltliche Begründung des Wertes als Rückbezug auf eine zweite Natur, die als Ausgleich des Mensch-Natur-Verhältnisses zu sehen ist, lässt sich jedoch lediglich postulieren.

Mit Gehlen und der philosophischen Anthropologie wurden im zweiten Teil dieser Untersuchung Konzeptionen aufgezeigt, die den Anthropozentrismus als Ergebnis der Weltoffenheit des Menschen erklären. Wie eingangs gezeigt, ist der Anthropozentrismus nicht monistisch als *total view* zu substituieren, sondern mitsamt den anderen umweltethischen Positionen pluralistisch als zweite Natur zu begreifen. So wären diese ebenso wie das Schädigen der Natur auf die Weltoffenheit des Menschen zurückzuführen. Demzufolge handelt es sich nicht mehr um die zweite Natur des anthropozentrisch denkenden Menschen. Vielmehr ist der Anthropozentrismus selbst als Ergebnis eines generellen Ungleichgewichtes zwischen Mensch und Natur anzusehen. Mit einem anthropologisch begründeten Konzept der Weltoffenheit findet

sich daher eine Möglichkeit, das umweltethische Problem zu lösen. Laut der philosophischen Anthropologie ist der Mensch nicht nur ein weltoffenes Tier mit Vernunft, das eine Umwelt besitzt. Ein solches Tier ist laut McDowell aus der Evolutionsgeschichte hervorgegangen und bildet im Laufe seines Lebens mittels der zweiten Natur die Anlage zur Spontaneität aus. In dieser Argumentation findet sich jedoch keine Erklärung, warum es überhaupt zum menschlichen Verstand gekommen ist, der hier als zweite Natur ausgebildet wird und wie diese mit der ersten Natur in Verbindung steht.

Wie Gehlen und Plessner zeigen, liegt in der Exzentrizität selbst der Motivationsgrund bzw. das Antriebsmotiv für die Bildung einer zweiten Natur. Diese ist laut Plessner auf einer grundlegenden Sehnsucht nach der ersten Natur zurückzuführen. Jene erste Natur wird nur bei Gehlen zum Gegenstand einer kulturenthnologischen Untersuchung. Allerdings findet sich hier kein rationaler Grund, weshalb der Mensch die außermenschliche Natur schützen sollte. Einen solchen liefert allein Scheler, der aufgrund seiner Geistmetaphysik ein geschlossenes Verhältnis zwischen Mensch, Natur und Wert argumentativ begründen kann. Dieses geschlossene Verhältnis gelingt, weil das Leben mit dem Geist in Verbindung steht.

Das Einbeziehen der Natur in die Ethik des Menschen bedeutet grundsätzlich, dass dieser den Inhalt seiner Mitwelt um jene erweitert. Um diese Erweiterung jedoch inhaltlich zu fundieren, hat sich ein Geistbegriff als Voraussetzung ergeben, der mit dem Lebensbegriff in Beziehung steht. Hierfür dürfte insbesondere bei Plessner der Mitweltbegriff nicht allein auf der Person des Menschen gründen, sondern müsste mit dem von ihm erarbeiteten Lebensbegriff in Verbindung stehen. Inwiefern ein solcher Geistbegriff vorausgesetzt werden kann, ist nach Lesart zu unterscheiden. Die Alternative wäre wie Gehlen eine erste Natur zu postulieren, die der moderne Mensch aufgrund fehlender Begriffe nicht mehr begreifen und nur noch Gegenstand einer kulturenthnologischen Untersuchung sein kann.

Der zweite Teil der Untersuchung hat gezeigt, dass eine Frage nach dem Ursprung eines Eigenwertes der Natur in der philosophischen Anthropologie entweder unbestimmt bleibt, oder auf eine Verknüpfung zwischen Geist und Leben zurückzuführen ist. Mit der Konzeption einer Schichtung der Natur kann der intuitiv vorgenommenen konzentrischen Erweiterung der Umweltethik dennoch ein Analogon in den Phänomenen gegenübergestellt werden, das mit dem Anthropozentrismus in Zusammenhang steht. Das Problem des umweltethischen Pluralismus hebt sich auf, wenn der Anthropozentrismus auf die Exzentrizität des Menschen zurückgeführt wird, da der Anthropozentrismus, ebenso wie andere umweltethische Positionen, als deren kultureller Inhalt bzw. als zweite Natur bestimmt ist. Die Exzentrizität wird bei Scheler und Plessner mit einer Stufenfolge der Natur, bei Gehlen hingegen mit dem Mängeldasein des Menschen begründet, das sich aus der Natur ergibt.

Das Ergebnis der Untersuchung ist demzufolge als Vorschlag anzusehen, wie mit der philosophischen Anthropologie der Zusammenhang zwischen Mensch und Natur als inhaltliche Grundlage eines umweltethischen Pluralismus herangezogen werden kann. Eine Forderung nach einem ethischen Umgang mit der Natur würde sich aus dem Wesen des Menschen erge-

## 7. Ergebnisse der Untersuchung

ben, das von dieser getragen wird.

Was die philosophische Anthropologie fordert, ist ein Umsturz eines dogmatischen Naturalismus. Dass dies bis heute nicht gelungen ist, zeigt die noch heute wachsende Dominanz der empirischen Naturwissenschaften, die mittlerweile nicht nur das Tier, sondern auch den Menschen als Automaten auffassen möchte. Die umwelethische Intuition, die die Ausgangsfrage dieser Arbeit war, steht jener Expansion konträr entgegen und somit auch dem wissenschaftlichen Reduktionismus und Mechanismus. Daher ist es konsequent, den Grundgedanken der Anthropologie als eine Möglichkeit für deren Fundierung zu sehen. Wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, kann die philosophische Anthropologie einen fruchtbaren Beitrag hierzu leisten, da sie die Bedingung der Möglichkeit der formulierten umweltethischen Theorien im Zusammenhang zwischen Mensch und Natur erklären kann. Zugleich lässt sich dies als Grund ansehen, deren heutzutage fast in Vergessenheit geratene Denkweise zurück in das philosophische Bewusstsein zu holen.



## 8. Anhang

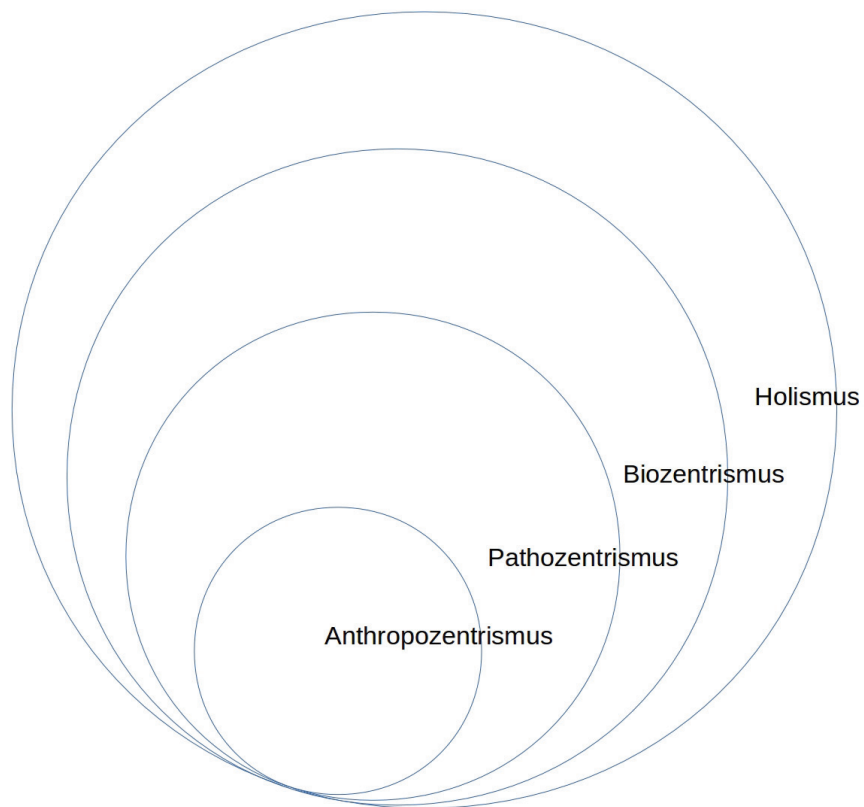


Abbildung 8.1.: Die konzentrische Erweiterung der Umweltethik



# Siglenverzeichnis

Max Scheler wird nach den Gesammelten Werken (GW) zitiert:

- GW II      *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* , Hrsg. v. Scheler, M., 5. Auflage, Bern, 1966.
- GW III     *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Hrsg. v. Scheler, M., 4. Auflage, Bern, 1955.
- GW VII    *Wesen und Formen der Sympathie*. Hrsg. v. Frings, M., 5. Auflage, Bern, 1973.
- GW IX     *Späte Schriften*. Hrsg. v. Frings, M., Bern, 1976.
- GW X      *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 1. Hrsg. v. Frings, M., Bonn, 1987.
- GW XI     *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 2. Hrsg. v. Frings, M., Bonn, 1987.
- GW XII    *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 3. Hrsg. v. Frings, M., Bonn, 1987.

Helmuth Plessner wird nach den Gesammelten Schriften (GS) zitiert:

- GS IV      *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Hrsg. v. Dux, G.; Marquard, O.; Ströker, E., Frankfurt a. M., 1981.
- GS V      *Macht und menschliche Natur.*, Hrsg. v. Dux, G.; Marquard, O.; Ströker, E., Frankfurt a. M., 1981.
- GS VII    *Ausdruck und menschliche Natur*. Hrsg. v. Dux, G.; Marquard, O.; Ströker, E., Frankfurt a. M., 1981.

Arnold Gehlen wird, mit Ausnahme von *Urmensch und Spätkultur* und *Moral und Hypermoral*, nach der Gesammelten Ausgabe (GA) zitiert:

- GA 3      *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Hrsg. v. Rehberg, K.-S., Frankfurt a. M., 1983.
- GA 4      *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Hrsg. v. Rehberg, K.-S., Frankfurt a. M., 1983.
- GA 6      *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*. Hrsg. v. Rehberg, K.-S., Frankfurt a. M., 2004.
- US        *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen.*, Bonn, 1956.
- MH        *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik.*, Frankfurt a. M., 1969.

## 8. Anhang

Weitere verwendete Primärliteratur mit Abkürzungen:

Aristoteles:

- Phys.      *Physik*. Hrsg. v. Zekl, H. G., Hamburg, 1987.  
NE         *Nikomachische Ethik*. Hrsg. v. Bien, G., Hamburg, 1985.

René Descartes wird nach den *Oeuvres des Descartes* (AT) zitiert:

- AT IV      *Correspondance: mai 1647 - févr. 1650*. Hrsg. v. Adam, C.; Tannery, P. Paris, 1974.  
AT VI      *Discours de la méthode & essais*. Hrsg. v. Adam, C.; Tannery, P. Paris, 1964.

Francis Bacon:

- NO         *De Verulamio Novum Organum Scientiarum*. Nachgedruckt in: *Das neue Organon*. Hrsg. v. Buhr, M.; übers. v. Hoffmann, R., Berlin, 1982.

Nicolai Hartmann:

- Aufbau      *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, Meisenheim am Glan, 1949.  
Grundlg.    *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim am Glan, 1948.  
Ethik        *Ethik*, Berlin, 1949.

G.W.F. Hegel:

- PhG         *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Wessels, H. F.; Clairmont, H., Hamburg, 1988.  
Diff.        *Differenz des Fichte'schen und Schellin'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2. Frankfurt a. M., 1970.

Johann Gottfried Herder:

- Abhandl.    *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat (1772)*. Abgedr. in: Joh. Gottfr. Herder. Sprachphilosophische Schriften. Hrsg. v. Heintel, E., Hamburg, 1960.

David Hume:

- Treatise    *A Treatise of Human Nature, repr. from the original ed. in three volumes 1888*. Hrsg. v. Selby-Bigge, L. A., Oxford, 1958.

Immanuel Kant

- Proleg. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.* Hrsg. v. Vorländer, K., Hamburg, 1957.  
 KrV *Kritik der reinen Vernunft.* Hrsg. v. Timmermann, J., Hamburg 1998.  
 KU *Kritik der Urteilskraft.* Hrsg. v. Klemme, H. F., Hamburg, 2001.

Karl Marx wird nach der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) zitiert:

- MEGA I,2 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte.*, Hrsg. v. Engels, F. Berlin, 1969.

John Locke:

- Vers. *Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. 1: Buch I und II.* Nachdr. d. Neubearbeitung d. C. Wincklerschen Ausgabe, Hamburg, 1981.

G. E. Moore:

- PE *Principia Ethica.* Hrsg. v. Wisser, B., Stuttgart, 1970.

Friedrich Nietzsche:

- FN II *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.* In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden. Hg, v. Schlechta, K., München, 1963.

Platon:

- Phaid. *Phaidon.*, in: Sämtliche Werke Bd. 2, Hrsg. v. Wolf, U., übers. v. Schleiermacher, F., Hamburg, 2002.  
 Phileb. *Philebos.*, in: Sämtliche Werke Bd. 3, Hrsg. v. Wolf, U., übers. v. Schleiermacher, F., Hamburg, 2002.  
 Protag. *Protagoras.*, in: Sämtliche Werke Bd. 1, Hrsg. v. Wolf, U., übers. v. Schleiermacher, F., Hamburg, 2002.  
 Soph. *Sophistes.*, in: Sämtliche Werke Bd. 3, Hrsg. v. Wolf, U., übers. v. Schleiermacher, F., Hamburg, 2004.  
 Symp. *Symposion.*, in: Sämtliche Werke Bd. 2, Hrsg. v. Wolf, U., übers. v. Schleiermacher, F., Hamburg, 2002.



# Literaturverzeichnis

- Arlt, G. (1996): *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*. München
- Baldwin, T. (1992): *G. E. Moore*. London u.a.
- Beaufort, J. (2000): *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur: Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in: Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Würzburg
- Becker, R. (2011): *Der menschliche Standpunkt. Perspektiven und Formationen des Anthropomorphismus*. Frankfurt a. M.
- Bek, T. (2011): *Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie: Natur und Geschichte: zwei Wege einer Grundlegung philosophischer Anthropologie verleblichter Zweideutigkeit*. Würzburg
- Bernstein, R. (2002): 'McDowell's domesticated Hegelianism'. In: Smith, N. H. (Hrsg.): *Reading McDowell*. London, 9–24
- Birnbacher, D. (1980): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart
- Birnbacher, D. (2006): *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Frankfurt a. M.
- Böhme, G. (1998): 'Natur'. In: Wulf, C. (Hrsg.): *Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie*. Weinheim, Basel, 92–116
- Brennan, A. (1992): 'Moral Pluralism and the Environment'. In: *Environmental Values* 1
- Brenner, A. (1996): *Ökologie-Ethik*. Leipzig
- Brenner, A. (2008): *UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch*. Fribourg
- Bubner, R. (2002): 'Bildung and second nature'. In: Smith, N. H. (Hrsg.): *Reading McDowell*. London
- Callicott, J. (1990): 'The Case against Moral Pluralism'. In: *Environmental Ethics* 12, Nr. 2
- Carson, R. (1962): *Silent Spring*. Houghton Mifflin
- Claessens, D. (1968): *Instinkt Psyche Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*. Köln, Opladen
- Condillac, E. B. d. (1770): *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*. In: *Oeuvres complètes. Tome 1*. Genf
- Darwall, S. e. a. (1992): 'Toward Fin de Siècle Ethics'. In: *Philosophical Review* 101, Nr. 1
- Darwin, C. (1859): *Entstehung der Arten - On the origin of species by means of natural selection*. Hamburg 2008
- Davidson, D. (1994): 'Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und Erkenntnis'. In: Bieri, P.

- (Hrsg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Berlin, 271–290
- Drexler, H. (1978): *Begegnungen mit der Wertethik*. Göttingen
- Driesch, H. (1905): *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*. Leipzig
- Ehrl, G. (2012): 'Die Stellung des Menschen bei Nicolai Hartmann und Max Scheler'. In: Hartung, G./Wunsch, M./Strube, C. (Hrsg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie - Nicolai Hartmann*. Berlin, Boston
- Evans, G.; McDowell, J. (Hrsg.) (1982): *The Varieties of Reference*. Oxford
- Faber, M./Manstetten, R. (2003): *Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung*. Göttingen
- Fechner, T. (1848): *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen*. Leipzig
- Fischer, J. (2004): 'Leben - das „grenzrealisierende Ding“'. Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv zwischen Genombiologie und Biomachtdiskurs'. In: Bröckling, U. et al. (Hrsg.): *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*. Tübingen
- Fischer, J. (2005): 'Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus'. In: Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (Hrsg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld
- Fischer, J. (2007): 'Neue Theorie des Geistes (Scheler, Cassirer, Plessner)'. In: Becker, R./Bermes, C./H., L. (Hrsg.): *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*. Würzburg
- Fischer, J. (2006): 'Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)'. In: Krüger, H. P. (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin
- Fisher, A./Kirchin, S. (Hrsg.) (2006): *Arguing about Metaethics*. London u.a.
- Frankena, W. K. (1939): 'The Naturalistic Fallacy'. In: *Mind* 48, Nr. 192, 464–477
- Frankena, W. K. (1971): 'Ethics and the Environment'. In: Goodpaster/Sayre (Hrsg.): *Ethics and Problems of the 21st. Century*. Notre Dame
- Frings, M. (1973): 'Max Scheler: Drang und Geist'. In: Speck, J. (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II: Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen*. Göttingen
- Fritz, A. (2009): *Der naturalistische Fehlschluss - Das Ende eines Knock-Out-Arguments*. Freiburg, Wien
- Gadamer, H. G. (1965): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen
- Gamm, G. (2005): 'Die Verbindlichkeit des Unergründlichen. Zu den normativen Grundlagen der Technologiekritik'. In: Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (Hrsg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld
- Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (2005): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheo-*



- rie. *Zur Renaissance Helmuth Plessners unter den Herausforderungen der biotechnologischen Medizin*. Bielefeld
- Gaskin, R. (2006): *Experience and the world's own language. A critique of John McDowell's empiricism*. Oxford
- Gasset, J. Ortega y (1955): 'Aufstand der Massen'. In: *Ges. Werke Bd. 2*. Stuttgart
- Gaynesford, M. d. (2004): *John McDowell*. Cambridge
- Good, P. (1998): *Max Scheler. Eine Einführung*. Düsseldorf, Bonn
- Goodpaster, K. E. (1978): 'On being morally considerable'. In: *Journal of Philosophy* 75, Nr. 6, 305–325
- Hagemann-White, C. (1973): *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz
- Hammer, F. (1967): *Die exzentrische Position des Menschen*. Bonn
- Hartung, G./Wunsch, M./Strube, C. (Hrsg.) (2012): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie - Nicolai Hartmann*. Berlin, Boston
- Haucke, K. (2000): *Plessner zur Einführung*. Hamburg
- Haucke, K. (2002): 'Das Unverfügbare und die Unantastbarkeit der Würde. Habermas, die Bioethik und Plessners philosophische Anthropologie'. In: *Philosophische Rundschau* 49, Nr. 2, 165–177
- Henckmann, W. (1998): *Max Scheler*. München
- Henckmann, W. (2000): 'Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung'. In: *Person und Wert. Schelers Formalismus – Perspektiven und Wirkungen*. Freiburg, München
- Hetzel, A. (2005): 'Der Mensch als praktischer Anspruch. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie'. In: Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (Hrsg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld
- Hogan, T. (Hrsg.) (2003): *The Legacy of G. E. Moore: 100 Years of Metaethics*. Memphis, Tenn.
- Hogan, T. (Hrsg.) (2006): *Metaethics after Moore*. Oxford
- Holz, H. H. (2003): *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*. Bielefeld
- Honnewald, L. (Hrsg.) (1993): *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*. Freiburg u.a.
- Illies, C. (2006): *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a. M.
- Jacobsen, K. (1996): 'Bhagavadgītā, Ecosophy T and Deep Ecology'. In: *Philosophical Inquiry* 39, Nr. 2, 218–38
- Jansen, P. (1975): 'Arnold Gehlen. Die Anthropologische Kategorienlehre'. In: *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*. Band 106, Bonn
- Jonas, F. (1966): *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*. Tübingen

- Jonas, H.; Jonas, H./Gronke, H. (Hrsg.) (2010): *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Darmstadt
- Jonas, H. (1973): 'Die Natur auf der moralischen Bühne. Überberlegungen zur Ethik im Technologischen Zeitalter'. In: *Evangelische Kommentare* 6, 73–77
- Jonas, H. (1979): *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.
- Kämpf, H. (2003): *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin
- Kämpf, H. (2001): *Helmuth Plessner. Eine Einführung*. Düsseldorf
- King, Y. (1989): 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology'. In: Plant, J. (Hrsg.): *Healing the Wounds*. Philadelphia, 18–28
- Köhler, W. (1917): *Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa. III. Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. I. Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie Wissenschaften (phys.-math. Klasse) Nr. 1*. Berlin
- Kramme, R. (1989): *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*. Berlin
- Krebs, A. (1996): 'Naturethik im Überblick'. In: A, K. (Hrsg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.
- Krebs, A. (1999): *Ethics of Nature*. Berlin, New York, Perspektiven der analytischen Philosophie
- Krüger, H.-P. (1998): 'The Second Nature of Human Beings: an Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology'. In: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 1, Nr. 2
- Krüger, H.-P. (2009): 'Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik'. Band 23, Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband. Berlin
- Lenk, K. (2012): 'Audiatur et altera pars'. In: *Vorgänge: Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 51, Nr. 3, 115–123
- Leopold, A. (1949a): *The Land Ethic, A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford, New York
- Leopold, A. (1949b): 'Thinking Like a Mountain'. In: *The Land Ethic, A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford, New York, 127–133
- Lethen, H. (2003): 'Anleitung zur Schlaflosigkeit. Über den Formzwang in der Politischen Anthropologie von Helmuth Plessner und Arnold Gehlen'. In: Fischer, J./Joas, H. (Hrsg.): *Kunst, Macht und Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg*. Frankfurt a. M., New York, 89–103
- Light, A. (2003): 'The Case for a Practical Pluralism'. In: Light, A./Rolston III, H. (Hrsg.): *Environmental Ethics: An Anthology*. Malden, MA

- Lindgaard, J. (2008): *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Malden, MA
- Lovelock, J. (1979): *Gaia*. Oxford
- Lovelock, J. (1982): *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. New York
- Lovibond, S. (2006): 'Practical Reason and its Animal Precursors'. In: *European Journal of Philosophy* 14, Nr. 2, 262 – 273
- Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.
- Luhmann, N. (2008): *Einführung in die Systemtheorie*. Heidelberg
- Mader, W. (1980): *Max Scheler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg
- Maturana, H. R./Varela, F. J. (1987): *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. München, Bern, Wien
- Matzker, R. (1998): *Anthropologie. Theorie - Geschichte - Gegenwart*. München
- McDowell, J. (1998): Comment on Hans-Peter Krüger's paper. In: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 1, Nr. 2, 120–125
- McDowell, J. (1994): *Geist und Welt*. Frankfurt a. M.
- McDowell, J. (2009): *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt am Main
- McDowell, J. et al. (2008): *Philosophy & Animal Life*. New York
- Mead, G. (1998): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a. M.
- Meyer-Abich, K. M. (1990): *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*. München
- Miller, A. (2003): *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Oxford
- Mitscherlich, O. (2007): *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*. Berlin
- Mohr, H. (1987): *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*. Darmstadt
- Moore, G. E. (1964): *Philosophical Papers*. London
- Næss, A. (1977): 'Spinoza and Ecology'. In: *Philosophia* 7, Nr. 1, 45–54
- Næss, A. (1989): *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge
- Nagel, T. (1974): 'What Is it Like to Be a Bat?'. In: *The Philosophical Review* LXXXIII, Nr. 4, 435–450
- Nash, R. (1988): *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Wisconsin
- Nennen, H.-U. (1991): *Ökologie im Diskurs. Zu Grundfragen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften*. Opladen
- Nutzinger, H. G. (Hrsg.) (1996): *Naturschutz – Ethik – Ökonomie: theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen*. Marburg
- Orwell, G. (1988): *Animal Farm*. London

- Pöggeler, O. (1992): 'Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos'. In: *Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert*. Stuttgart
- Portmann, A. (1970): *Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*. München
- Putnam, H. (2004): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.
- Putnam, H. (2004a): *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass.
- Regan, T. (1983): *The Case for Animal Rights*. Berkeley, CA
- Rehberg, K.-S. (1990): 'Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften'. In: Brackert, H. (Hrsg.): *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M., 276–316
- Rolston, H. (1994): 'Value in Nature and the Nature of Value'. In: *Philosophy and the Natural Environment* 36, 13–30
- Routley, R. (1973): 'Is there a need for a new, an environmental ethic?'. In: *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy* 1, 205–210
- Russel, B./Whitehead, A. N. (1986): *Principia Mathematica*. Frankfurt a. M.
- Sagoff, M. (1984): 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce'. In: *Osgoode Hall Law Journal* 22, Nr. 2
- Samson, L. (1977): *Naturteleologie und Freiheit bei Anthropologie. Systematisch-historische Untersuchungen*. Freiburg, München
- Sander, A. (2001): *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg
- Sandkühler, H.; Vega, R. de la/Sandkühler, H. (Hrsg.) (1974): *Marrismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt a.M.
- Sandler, R./Cafaro, P. (Hrsg.) (2005): *Environmental Virtue Ethics*. Lanham, Maryland
- Schneidereit, N. (2010): *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*. Berlin
- Schürmann, V. (2005): 'Natur als Fremdes'. In: Gamm, G./Gutmann, M./Manzei, A. (Hrsg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld
- Schüßler, K. (2000): *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*. Berlin, Wien
- Schweitzer, A. (1982): *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus 5 Jahrzehnten*. München
- Schwemmer, O. (Hrsg.) (1991): *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*. Frankfurt a. M.
- Sedgwick, S. (1997): 'McDowell's Hegelianism'. In: *European Journal of Philosophy* 5, Nr. 1, 21–38
- Sellars, W. (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass
- Shaw, W. (1992): *Moore on Right and Wrong: The Normative Ethics of G.E. Moore*. Dordrecht

- Singer, P. (1984): Kap. 3. 'Gleichheit für Tiere?' In Praktische Ethik. Stuttgart
- Singer, P. (1975): *Animal Liberation*. New York
- Singer, P. (1976): 'All Animals are Equal'. In: Reagan, T./Singer, P. (Hrsg.): *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, 73–86
- Sixel, W. (2003): *Die Natur in unserer Kultur. Eine Studie in der Anthropologie und der Soziologie des Wissens*. Würzburg
- Smith, N. H. (Hrsg.) (2002): *Reading McDowell*. London
- Stone, C. (1987): *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York
- Taylor, P. (1986): *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey
- Thies, C. (2000): *Gehlen zur Einführung*. Hamburg
- Thies, C. (1997): *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Hamburg
- Uexküll, J. v. (1909): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin
- Uexküll, J. v.; Groß, F. (Hrsg.) (1913): *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*. München
- Varner, G. (1998): *In Nature's Interest? Interests, Animal Rights and Environmental Ethics*. Oxford
- Vendrell Ferran, I. (2008): *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin
- Weber, M.; Winckelmann, J. (Hrsg.) (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen
- Weiss, J. (1971): *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*. Freiburg
- Welchman, J. (2008): 'Dewey and McDowell on naturalism, values, and second nature'. In: *Journal of Speculative Philosophy* 22, Nr. 1, 50–58
- Willaschek, M. (Hrsg.) (2000): *John McDowell: Reason and Nature*. Münster, Hamburg
- Williams, B. (2006): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Oxon
- Williams, B. (1978): *Der Begriff der Moral*. Stuttgart
- Wittgenstein, L. (1984): *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt a. M.
- Wulf, C. (2004): *Anthropologie. Geschichte Kultur Philosophie*. Hamburg
- Wulf, C. (2013): *Das Rätsel des Humanen. Eine Einführung in die historische Anthropologie*. München
- Zimmerman, M. (2001): *The nature of intrinsic value*. Lanham